میکروفیلم تهیه شد

۱۳۸۴/۴/۲۶

آستان قدس

کتابخانه آستانقدس
اسم کتاب حاشیه بر عدة الاصول — عربی
مصنف ملا خلیل قزوینی
مؤلف
خطی نسخ ۱۴ سطری
چاپی
سال تحریر .... عدد اوراق ۱۰۸
جزء کتب اصول .... شماره خصوصی ....
شماره عمومی ۱۵۸۷۲ .... شماره قبض ....
واقف اداره امور فرهنگی آستان قدس تاریخ وقف مرداد ۱۳۶۷
طول ۱۹ عرض ۱۱/۵ شماره صفحات ....

ولم يستقصه وشذ منه اشياء يحتاج الى استدراكها وتحريرات غير ما حررها وان سيدنا الاجل المرتضى
علم الهدى وان كثر في اماليه وما يعزى عليه شرح ذلك فلم يصنف في هذا المعنى شيئا يرجع اليه ويجعل ظهرا يستند اليه

١٠

كتاب العدة في اصول الفقه لشيخ الطايفة الامامية محمد بن الحسن الطوسي جزاه الله تعالى
جزاء السابقين وبسطت بعض الحواشي بحيث يصلح لان يجعل رسالة مفردة ولا
سيما الحاشية الاولى افصاحا عن بعض سر وجوب الايتمام باهل البيت عليهم السلم
وافصاحا لمن لم يقتف اثارهم عليهم السلم كاينا من كان وقصدت في اكثر المباحث
التي يقع الخلاف فيما بينه وبين المختصر او متعلقاته الى رد المخالف اما بتقرير رواية
يظهر على المنصف اللبيب بطلان المخالف واما بنقله بعينه والتصريح بما يرد عليه هنا
مع ان الحق الصريح في الاصولين والفقه والتفسير انما هو في الكتب الموثقة بها من احاديث
اهل البيت عليهم السلم فمن وفقه الله تعالى للحسن ملازمتها لا يعتريه كثير ابعيد مما في
الكتب ولكني استضعفت [illegible] اسعفوا وطرفت اذ طار وا واعتنى بالله من ال[illegible]
والمراء الغير المغفور في الدين والاحتجاج فيه بالايطال كلام اهل الذكر [illegible]
فقد روي في الكافي في باب النهي عن الكلام في الكيفية عن ابي عبيدة الحذاء انه قال قال
لي ابو جعفر عليه السلم يا زياد اياك والخصومات فانها تورث الشك وتحبط العمل
وتردي صاحبها وعسى ان يتكلم في الشيء فلا يغفر له الحديث وفي باب الاضطرار الى
الحجة عن يونس بن يعقوب في حديث طويل عن ابي عبد الله عليه السلم فقلت جعلت فداك اني سمعتك تنهى عن الكلام
وتقول ويل لاصحاب الكلام يقولون هذا ينقاد وهذا لا ينقاد وهذا ينساق وهذا

الكافي لابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني رحمه الله ١٠ وغيره

كتاب التوحيد من ٥

وفي كتاب ٥

ويعلم ان هذا فن من العلم لابد من شدة الاهتمام به لان الشريعة كلها مبنية عليه ولا يتم العلم بشيء منها من دون احكام اصولها ومن لم يحكم اصولها فانما يكون حاكيا ومقلدا ولا يكون عالما وهذه منزلة يرغب اهل الفضل عنها
متن

لا ينساق وهذا نعقله وهذا لا نعقله فقال ابو عبد الله عليه السلم انما قلت ويل لهم ان
تركوا ما اقول وذهبوا الى ما يريدون الحديث وقد وردت [illegible] في النهي عن
[illegible] الذين عن اهل البيت عليهم السلم بطرق متعددة مذكورة في كتب اصحابنا في
الحديث وتوكلت على الله تعالى الفتق والرتق وهو حسبي ونعم الوكيل قوله لان الشريعة
كلها مبنية عليه الخ اشارة الى دليل على وجوب شدة الاهتمام بعلم اصول الفقه ليتبين
[illegible] الحاجة اليه وتحرير الدليل يحتاج الى تمهيد مقدمات اربع المقدمة الاولى انه
[illegible] فن من العلم من تمييز مبدا المبادى فيه عن غيره حتى اذا بلغت في الاستدلال
[illegible] يطلب منه دليلا عليه والمراد بمبدا المبادى في الفن كل قضية لا يحتاج انتهاؤها
[illegible] الاستدلال [illegible] لا انتهائها سواء كانت قضية صريحة بان تكون [illegible]
[illegible] مبدا المبادى من جهة المادة او غير صريحة بان تكون من جملة هيئته
[illegible] مبدا المبادى من جهة الصورة ولما كان مبدا المبادى في فن المنطق القضايا الضرورية
[illegible] التي معيار ضروريتها ان تكون كقولنا الواحد نصف الاثنين [illegible] عند
[illegible] كما سيجيء في فصل في بيان حقيقة العلم ومبدا المبادى من [illegible] الاوليات في فن
القضايا الضرورية العقلية والمثبتة في المنطق كان مبدا [illegible] غير
الاوليات في فن اصول الفقه المتاخر عنهما القضايا الضرورية الحقلية والمثبتة

في المنطق

٢

في المنطق والمثبتة في الكلام وفي حكم الاخيرة ضروريات الدين المعلوم ضروريتها له
بان تكون الضرورية كقولنا الواحد نصف الاثنين في قوة التصديق وان كان العلم
بها موقوفا على نوع من التتبع فلا يكفر منكرها اذا لم يبلغ تتبعه هذا الحد وليس هو
المخاطب في مثل ذلك سواء كان الدين مذهب الامامية او المشترك بينهم وبين النواصب
لان الامامة عندنا ثابتة مستدل عليها في فن الكلام لكن ربما تجاوز نا من ضروريات الامامية
الى المشترك كما في بحث القياس مماشاة مع العامة لعدم كون بحث الامامة عندهم من علم
الكلام فليكن الشروع في هذا العلم بقصد البلوغ الى كل ما هو من مبدا المبادى فيه في
كل استدلال بعد محافظته في الفنين السابقين فان تركه هو مادة الفساد وجميع الاغلاط
في العلميات ناش من اشتباه غير المعلوم اذا كان معتقدا باعتقاد متاخم للجزم بالمعلوم
والاشتباه اما للكسل وعدم الانتهاء الى ما هو نحو قولنا الواحد نصف الاثنين واما الترك
ما امر الله تعالى به وبينه اهل الذكر عليهم السلم من الرد الى الله تعالى والرسول واولى الامر وهم
اهل الذكر القائمون مقامه وهو الخير والاحسن تاويلا فيما تنوزع فيه من المسائل التي
لا تستقل عقول الرعية بتحصيل مقدماتها الضرورية وعليك بملازمة روايات اهل البيت
عليهم السلم فانها عسى ان ترشدك اليها اذا تاملت فيه حصل لك البصر وقد راينا المتكلمين
يدعي كل خصم بداهة ما يدعي الخصم الاخر بداهة نقيضه او منافيه في المسائل
الكلامية التي فيها خلاف مستقر وسنحققه في فصل في بيان حقيقة العلم عند قول المصنف والنظر

في الدليل من الوجه الذي يدل يوجب العلم وقال سيدنا الاجل المرتضى رضه في كتاب غرر الفوائد
واعلم ان اصول التوحيد والعدل ماخوذة من كلام امير المؤمنين عليه السلم وخطبه فانها تتضمن
من ذلك ما لا زيادة عليه ولا غاية وراءه ومن تامل الماثور في ذلك من كلامه عليه السلم
علم ان جميع ما اسهب فيه المتكلمون من بعد في تصنيفه وجمعه انما هو تفصيل لتلك
الجمل وشرح لتلك الاصول وروي عن الائمة من ابنائه عليهم السلم اجمعين من ذلك ما لا يكاد يحاط
بكثرة ومن احب الوقوف عليه وطلبه من مظانه اصاب منه الكثير الغزير الذي في بعضه شفاء
للصدور السقيمة ونتاج للعقول العقيمة انتهى ولم يصل الينا الى الان من كتب المتكلمين ما
يصدق قوله رضه انما هو تفصيل لتلك الجمل وشرح لتلك الاصول والى الله المشتكى وهو
المستعان المقدمة الثانية ان الاحكام اعني الوجوب والحظر والندب والكراهة و
الاباحة وما يتعلق بها كالقدر المشترك بين اثنين منها او اكثر وكالتخيير في الواجب ونحو
ذلك قد تقيد بالشرعية ويراد بها ما يكون باعتبار استحقاق الثواب والعقاب
الاخرويين وعدمهما وح لا يتحقق شيء منها حتى الاباحة الا في افعالنا الاختيارية بناء
على ان التقابل بين الاباحة ومقابلها تقابل العدم والملكة ولا يتحقق شيء منها في
الاضطرار منه تعالى بناء على ما هو من مشهورات مذهب الامامية رضوان الله عليهم او
ضرورياته من ان كل ما هو متصف باحد اقسام الحكم الشرعي فيه خطاب من الشارع
والعلم بالجميع عند الائمة عليهم السلم ويسمى الخطيئة في ترك الواجب او فعل المكروه بهذا المعنى كبيرة

معنى الواجب الشرعي

معنى الواجب العقلي

وقد تقيد بالعقلية ويراد بها ما يكون باعتبار استحقاق المدح والذم عند العقلاء وانتفائهما
وح يتحقق في حق القديم تعالى ايضا وربما يراد امر او نهي من الشارع بمعنى الوجوب او الحظر العقليين
المطلقين كما في التاديب نحو قوله كل مما يليك والارشاد نحو واستشهدوا او المقيدين بالثواب
الاخروي على الاطاعة فقط بقرينة تدل عليه بل لا حاجة الى القرينة كما في الايات المكيات
كما في الكافي في باب قبل باب في ان الايمان مبثوث لجوارح البدن كلها فاراده فليرجع اليه
~~وح ينقسم الى ما يكون مخالفته مع الامر كبيرة والى مع الامر صغيرة وفي رواية تحمل على~~
~~الاستعارة التمثيلية ان نهي آدم وزوجته عن قرب الشجرة وقد يحمل على الاستعارة التمثيلية ان ما يعد في القران~~
~~والحديث كبيرة والى ما لا يكون كذلك اي ترك نحو التعقيب من المندوب الشرعي او فعل نحو~~
~~الاستعانة في الوضوء من المكروه الشرعي~~ وقد يراد بالشرعية ما نسب الى الشارع بانه متلقى
منه وقد يراد بها ما لا يعلم الا بتوقيف الشارع وسيجيء وليس المراد بالمدح في حد الاحكام
العقلية الوصف بالجميل فقط كما في اللؤلؤ او بقصد التعظيم في الجملة كما في الكعبة شرفها الله تعالى
وكذا ليس المراد بالذم فيه محض الوصف بالمنفور عنه حتى يكفي في استحقاقه محض الحلية
للمنفور عنه بلا اختيار اصلا او هو مع حالة شبيهة بالاختيار كما يقال ان ترجيحه
جائز من جانب المعتزلة مع تكلف وكذا ليس المراد بالمدح والذم محض موافقة غرض الفاعل و
مخالفته ولا محض غاية حمدة البلد ونحو ذلك ومخالفتها فربما كان الفعل موافقا لغرض
الفاعل وللعادة وكان الاتي به مستحقا للذم اما لمخالفته غرض جمهور العقلاء

او لقبح في نفسه وكون تحصيل غرض الفاعل او حفظ العادة سهلا ولا يعارض ذلك
او لنحو ذلك بل المراد بالمدح هنا التحسين ضد التذنيم وبالذم التذنيم ويقال له اللوم و
العتب والتثريب ايضا قال المصنف في اخر مبحث الوقت من كتاب تهذيب الاحكام الوجوب
على ضروب عندنا منها ما يستحق بتركه العقاب ومنها ما يكون الاولى فعله ولا يستحق بالاخلال
به العقاب وان كان يستحق به ضربا من اللوم والعتب انتهى واعلم ان المدح والذم بهذا
المعنى نعلم بديهة انه يستحقه العباد على بعض افعالهم وانه ذاتي لبعض الافعال كالكذب ضرورة
ولوم المجبور ويسمى مثل هذا قبيحا في نفسه وليس معنى الذاتي هنا على اصطلاح المنطقيين
ولا ما يستحيل تخلفه عن نوع ذلك الفعل باصطلاحهم بل معنى القبح الذاتي مثلا كون معنى القبح الذاتي
الفعل بحيث اذا استوى الاغراض في فعله وتركه واستوى ايضا جميع المصالح والمفاسد
التابعة فيهما كان الاتيان بفعله موجبا لاستحقاق الذم عليه وقد يراد بالقبح الذاتي
كونه بحيث لا يجوز عقلا للشارع تغييره والحكم بالعكس فيه وعلى هذا التفسير قبح كل فعل
قبيح ذاتي له وكذا حسن كل فعل حسن ولا ينافي ذلك ورود الشرع في كثير من الافعال على خلاف
ما حكم به العقل قبل وروده كما سيتضح في الكلام في الحظر والاباحة وذلك لانه لا تناقض
ح بين حكم العقل وحكم الشرع لان من شروط التناقض اتحاد الوقت والشرط وينبغي على
كون الكذب مثلا قبيحا في نفسه انه من استوى عنده الصدق والكذب اثر الصدق
ومال اليه ان كان عاقلا ولو لم يفعله لتوجه عليه من العقلاء جميعا الذم لا يقال

يمتنع

يمتنع تتبع حال جميع العقلاء وفي الملحدة من لا يعتقد قبح هذا واشباهه ولا حسن نقائضها
فكيف يدعى اتفاق جميع العقلاء لانا نقول المراد اتفاق جميع من هو جار على قضية العقل
ومخلى بالعقل وهذا معلوم لنا فيما نحن فيه بديهة بدون حاجة الى التتبع بل مع الاطلاع
على المخالف ايضا على انه تنبيه وليس بدليل لان المدعى بديهي ضروري اي كيف يكون المدعى او
الكثير من طريقه بديهيا ضروريا وكثير من العقلاء ينازعون فيه لانا نقول خلاف العقلاء في البديهي الضروري انما يكون
محالا اذا لم يحصل لهم فيه شبهة يعجزون عن جوابها فيصيرون كالوسواسي في نية الصلوة
رد على الغزالي في المستصفى والآمدي في الاحكام منه رحمه ونحوها يجحدون ما يصح اقرارهم به وما نحن فيه ليس كذلك لانهم يقولون بنقض ذلك
بالتمكين من الفواحش وكذا بازالة الحيوة وايلام الحي فان العقلاء متفقون على ذم السيد
لو ترك عبيده وامائه بعضهم يمزج في بعض ويرتكبون الفواحش وهو مطلع عليهم وقادر
على كفهم وقد فعل الله ذلك بعباده كما في تمكين الكافر والفاسق وكذا العقلاء متفقون
على ذم القاتل بلا ضرورة معارضة وكذا المولم وقد فعلهما الله تعالى كما في الاماتة الطبيعية
والامراض للطفل وقد امر عباده بهما ايضا كما في يوم النحر والختان للطفل ولا معنى لاضطرار
الله تعالى الى القبيح في نفسه لضرورة معارضة عندكم ايضا فلا يبيحه ولا امره به ويقولون
الحل ان مستند حكم جميع العقلاء بما ذكرتم اما التدين بالشرايع واما العادات واما
اغراض الفاعلين ولكن تدين في ذلك مثلا وقد تدق الاغراض وتخفى فلا يتنبه لها
الا المحققون فان ما هو مخالف للغرض في جميع الاحوال الا في حالة نادرة قد يلتفت

الوهم الى حالته النادرة بل لا يخطر بالبال فيراه مخالفا في كل الاحوال فيقتضي بقبحه في نفسه
لا لاستيلاء احوال القبح على قلبه فنقول في الجواب عن النقض انا لا ننكر اشتهار قبح ايذاء
بين الناس وانه اشتبه على غير المحققين ان قبحها لاجل مخالفة الشرع او العادات او الاغراض
فيتوهمون انها قبيحة في انفسها كالكذب لكن الفرق بينها وبين الكذب ظاهر على المحققين
كما انه ظاهر على المحققين ايضا ان قبح القتل والايلام انما هو لاجل مخالفة غرض المقتول وصاحب
الالم فان العقل يحكم ببديهته ضرورة بان الفعل المخالف لغرض ذي حيوة بدون مصلحة يعارضه
قبيح موجب لاستحقاق الذم سواء كان قتلا او ايلاما او غير ذلك وان مثل هذا ليس
قبيحا في نفسه بل لمخالفة غرض فلو فرضنا ان غرض المقتول او صاحب الالم بقي بحاله و
صار القتل والايلام مساويا باعتبار اغراضه مع عدم تركه لم يحكم العقل جميعا بقبح القتل
والايلام ومثل هذا قد يصير حسنا بانضمام نفع للمقتول او صاحب الالم او مصلحة اخرى و
ليس هنا اضطرار الى القبيح في نفسه لضرورة معارضة ان قلت فقبح نفس مخالفة غرض
ذي حيوة ذاتي وقد فعله الله تعالى للمصلحة قلت لا يصدق عليها حد القبح الذاتي المذكور
سابقا لانه اذا كانت نفس مخالفة الغرض كاستواء الاغراض مطلقا في فعلها وتركها فان
قلت فليس قبح الكذب ذاتيا لانه نفس المفسدة فلم يستو المصالح والمفاسد في فعله
وتركه قلت تقييد المصالح والمفاسد في حد القبح الذاتي بالمتابعة لادخال هذه وفي الجواب عن الحل
انا ندعي ان العقلاء قد يحكمون بقبح الفعل في نفسه مع قطع النظر عن مخالفة الشرع

وعن مخالفة الاغراض فانهم قد يحكمون بقبح الكذب لا لمخالفة الشرع كما اذا كان قبل ورود
الشرع ولا لمخالفة العادات ولا لمخالفة غرض بل لمخالفة نفس الامر فلذلك وقع حكمهم بقبحه الا بانتفاء
ظرف نفس الامر او تحقق ظرف اخر لنفس الامر بعيدا عن هذا الظرف وهنا بديهي ضروري وندعي
ان الفعل مع مخالفة الشرع او مخالفة غرض بدون ضرورة معارضة قبيح بمعنى استحقاق
الذم بالمعنى السابق عليه لا لاجل مخالفة الشرع او مخالفة الغرض بدون معارضة لا انه قبيح بمعنى
مخالفة الشرع فقط او بمعنى مخالفة الغرض فقط فضلا عن كونه قبيحا بمعنى مخالفة غرض
الفاعل فقط والفرق بين هذه المعاني ظاهر لا يشتبه وكذا ندعي ان الفعل مع مخالفة مصلحة
اخرى بدون ضرورة معارضة قبيح اي وان لم يكن مخالفا للغرض بان يكون موجبا
او مقتضيا للقبيح في نفسه ثم ان العلم ببعض القبح بديهي ضروري وببعضه نظري يستقل العقل به
على تفصيل سبيله وبعضه توقيفي واعلم ان استحقاق المدح او الذم عند العقلاء مستلزم
لاستحقاق المدح او الذم عند الله تعالى في حكمه بمعنى انه لا يجوز منه تعالى العكس لان اتفاق
العقلاء على الذم على فعل والتزامهم الاجتناب عنه ليس الا على ما في نفس الامر كما مر فلو
عكس الله تعالى لزم الجهل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فاستحقاق المدح او الذم عند الله تعالى
لا يستلزم استحقاق الثواب او العقاب الاخرويين ويندفع بذلك ما توهم شارح المقاصد
في نفي قاعدة التحسين والتقبيح العقليين عن كون الاول اعم من الثاني والثاني مساويا للثالث
حيث قال ما حاصله ان تعلق المدح او الذم في مجاري العقول والعادات لا نزاع انه عقلي

في

في نحو العدل والاحسان والظلم والكفران ولا يجوز فيه [العكس] من احد انما النزاع في تعلق المدح او
الذم عند الله واستحقاق الثواب او العقاب وهما شرعيان ويجوز فيهما العكس من الله تعالى
حتى لو امر بما نهى عنه صار حسنا وبالعكس وبه يندفع ايضا ما ذكره البيضاوي ردا على من استدل
على التحسين والتقبيح العقليين بقوله تعالى في سورة الاعراف واذا فعلوا فاحشة قالوا
وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون
الآية حيث قال ولا دلالة فيه على ان قبح الفعل بمعنى ترتب الذم اجلا عقلي فان المراد
بالفاحشة ما ينفر عنه الطبع السليم ويستنقصه العقل المستقيم انتهى وانت تعلم ما فيه بما ذكرنا
واعلم ان المدح او الذم بالمعنى السابق نعلم به [هو التحسين والتقبيح] بديهة انه لا يستحق على فعل الا العاقل المؤثر
بالاختيار فيه [ضرورة] وانه لا يتحقق ذلك الاستحقاق الا اذا كانت مبادي التي هي فعل الله تعالى
في العبد كالآلة والداعي ونحوهما غير موجبة له اي بالوجوب السابق وهو الوجوب
بالنسبة الى الموقوف عليه والوجوب اللاحق وجوب الشيء اذا اخذ بشرط تحققه او
بالنسبة الى ما بعد بل تكون تلك المبادي مجتمعة مع جميع مبادي تركه في كل فعل العبد وفعل
الشيء والا لتوجه عليه التشنيع بانه اعتراف بنفي استحقاق المدح والذم عقلا عن افعال
العباد فان العبد مجبور حينئذ في صورة مختار الاثر كالقلم في يد الكاتب وكالوتد في الحائط
وفي كلام العقلاء قال الحائط للوتد لم تشقني قال سل من يدقني والمراد بالداعي العلم
بالمصلحة [بوجه الرجحان] او نفع محقق بالطرف المدعو اليه ومعلوم ضرورة من البديهة ان شيئا من فعل

معنى الداعي

العبد

6

العبد وتركه المقدور للعبد ليس مفوضا الى العبد وان بيده تعالى ازمة الامور كلها روى
في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال لا يكون شيء في الارض ولا في السماء الا بهذه الخصال السبع
[في باب في انه لا يكون شيء في الارض ولا في السماء الا بسبعة]
بمشية وارادة وقدر وقضاء واذن وكتاب واجل فمن زعم انه يقدر على نقض واحدة
فقد كفر ومعنى تفويض الشيء الى العبد القدر المشترك بين اقدارين الاول اقدار الله تعالى العبد
في وقت على الشيء في ثاني الحال الوقت فيلزمه ان يكون العبد قادرا عليه بالاستقلال
الثاني اقدار الله تعالى العبد على الشيء بحيث لا يكون تعالى قادرا على صرف العبد عن ذلك الشيء
مع هذا الاقدار فيلزمه ان يصدر عن العبد وان شاء الله تعالى ان لا يصدر عنه [بل] ق [illegible]
ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء وحقيقة القدرة
التمكن وهو مفهوم بديهي مشترك معنى بين الله تعالى وعباده ويسمى في الفارسية توان وتوانائي
ومعنى القدرة بالاستقلال قدرة لا يقدر معها غيره على ان يسلب بدون مشية شيئا
ما يتوقف عليه مقدوره في وقت المقدور وهذا لازم لتقدم القدرة على وقت الفعل
كما سيظهر بعيد هذا والخصال السبع غير الاذن جارية [في باب ... منه] ايضا في فعله تعالى الواقع بعد الاب [illegible]
العادية لكن المراد ههنا بيانها بالنسبة الى فعل العبد فنقول يطلق مشية الله تعالى الفعل العبد
او الترك على كونه تعالى بالنسبة الى الفعل والى الترك عن العبد بحيث اذا اقدره تعالى الامور
التي هي الافعال والعدمية وهي الترك على ما علم تعالى انه اذا صدر عنه تعالى
افضى الى صدور ذلك الفعل او ذلك الترك عن ذلك العبد باختياره وعلم تعالى انه اذا لم

معنى التفويض المقابل للجبر

بيان حقيقة القدرة

معنى القدرة بالاستقلال

الاربع الاول وسم

الارض قد تستعمل بمعنى ما سفل
وهو المعصية نحو قوله تعالى في سورة
الاعراف ولكنه اخلد الى الارض
واتبع هواه فالسماء بمعنى ما علا
وهو الطاعة

يصدر عنه تعالى لم يصدر ذلك الفعل والترك عن العبد باختياره مع قدرة العبد عليه
لصدر عنه تعالى ذلك الامر الوجودي او العدمي لا فضائه اليه وهذا المعنى هو المتبادر
من لفظ المشية لكن المراد بالمشية ههنا ان يصدر عنه تعالى اولا امر وجودي او عدمي علم
صدور ذلك الفعل والترك معه عن العبد في وقتهما باختياره مع قدرته بنعم من الاحوال
الوجودية والعدمية على ما علم تعالى صدور ذلك الفعل والترك معه في وقتهما عن العبد
باختياره وتسمى تلك المشية مشية اختيار ومشية عزم ايضا ويعبر عنها ايضا في احاديثهم عليهم
بالذكر الاول وبالهم بالشيء وبابتداء الفعل مرادا بالفعل فعل العبد اي ابتدائه اما يفضي
الى فعله مثلا والمراد بالارادة ههنا ان يصدر عنه تعالى ثانيا اي بعد المشية وقبل
وقت قدرة الفعل عند المعتزلة فعل او ترك ما يؤكد المشية في الافضاء الى فعل العبد او
تركه اختيارا اي وقتهما مع قدرته تعالى على ما علم تعالى معه صدور ذلك الفعل او الترك
في وقتهما عن العبد باختياره وتسمى تلك الارادة ارادة اختيار وارادة عزم ايضا ويعبر عنها
ايضا في احاديثهم عليهم بالاتمام على المشية وبالعزيمة على ما شاء اي الجد فيه والحاجة
الى اعتبار الارادة بيان ان فعل العبد او تركه لم يخرج بمجرد المشية عن قدرة الله تعالى
على النقض فيه لان الوجوب بالنسبة الى المشية ليس وجوبا سابقا والمراد بالقدر ههنا
ان يصدر عنه تعالى بعد الارادة قبل وقت فعل العبد او تركه متصلا به وهو وقت القدرة
عند المعتزلة فعل او ترك ما يؤكد المشية والارادة في الافضاء الى فعل العبد او تركه اختيارا اي

النها

وقتهما مع قدرته تعالى على ما علم صدور ذلك الفعل والترك معه في وقتهما عن العبد باختياره
ويسمى قدرا عزما وقدرا لازما وغير حاتم وغير حتم ايضا ويعبر عنه بالتقدير ايضا والحاجة الى اعتباره
ظاهر مما مر والمراد بالقضاء ههنا ان يصدر عنه تعالى بعد القدر اي في وقت فعل العبد او تركه
فعل او ترك ما يؤكد المشية والارادة والقدر في الافضاء الى فعل العبد او تركه اختيارا مع
قدرته تعالى على ما علم تعالى معه صدور ذلك الفعل والترك عن العبد باختياره و
يسمى قضاء عزما وقضاء غير حتم وغير حاتم وغير لازم ايضا ويطلق على القضاء حين مضى وقته
الامضاء اي امضاء ما دبر على ما دبر والحاجة الى اعتبار القضاء بيان ان فعل العبد مثلا
في وقت تحققه اي بعد المشية والارادة والقدر غير خارج بعد عن قدرة الله تعالى على النقض فيه
وانما يصير محتوما خارجا عن تعلق القدرة اذا امضي وقته وهذا معنى ما روي في الكافي
في باب البداء عن العالم عليه السلام انه قال قلت تبارك وتعالى البداء فيما علم متى شاء وفيما
اراد لتقدير الاشياء فاذا وقع القضاء بالامضاء فلا بداء وفي باب المشية والارادة قلت
ما معنى قضى قال اذا قضى امضاه فذلك الذي لا مرد له وسيجيء معنى البداء لله تعالى
ذيل ابطال مذهب المعتزلة في البحث الرابع ولذا يحذف عن حد المشية قيد الاول
وعن حد الارادة قيد الثاني فيتحدان ويعمان الاربع كقوله تعالى الا ان يشاء الله و
قولنا سافعل كذا ان شاء الله وكذا القدر والقضاء هذه ثلثة معان للمشية وقد
يطلق المشية على القدر المشترك بين المعاني الثلثة او الاولين وهذا في النزاع بيننا

اذا اقتضى م

كتاب التوحيد من م

وبين المعتزلة المفوضة في انه هل يصدق ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن كما هو عندنا ام لا
يصدق شي منهما كما هو عندهم وذلك ليصير النزاع معنويا واثبات هذه الخصال الاربع
في الخصال السبع للرد على المعتزلة في هذا النزاع وسيبين حقيقة القدر والقضاء في ذيل ابطال
مذهب المعتزلة في البحث الرابع والمراد بالاذن ههنا عدم ~~احداثه~~ ان لا يحدث تعالى المانع العقلي عن فعل
العبد او تركه في وقتهما كفعل الضد واعدام العبد ونحوهما مما يخرج العبد عن القدرة مع
علمه تعالى بانه اذا لم يقع الاحداث ح عنه تعالى لصدر الفعل او الترك عن العبد باختياره و
مع قدرته تعالى على الاحداث ح واثبات الاذن في الخصال السبع للرد على المعتزلة المفوضة
في قولهم بتقدم قدرة العبد على وقت الفعل والترك فان ذلك يستلزم استقلال العبد في القدرة
لان القدرة لا يمكن تحققها الا مع استجماع جميع اجزاء العلة التامة للمقدور واستجماعا حقيقة
او حكما وسيجي معناهما في بيان مذهب الاشاعرة وبرهانه ان المراد بتقدم قدرته على
الفعل ان يتحقق منه تمكن في وقت على فعل في ثاني الوقت وهذا لو تحقق مع عدم الاستجماع
حقيقة ولا حكما لكان بمحض حصول بعض الاجزاء في الوقت وجواز حصول الباقي في ثاني الوقت
فيلزم ان يكون زيد قادرا في الحال على الطيران في ثاني الحال لجواز حصول الجناح له في ثاني
الحال لا يقال لا يكفي جواز الحصول في ثاني الحال بل يعتبر ظن القادر او علم الله تعالى في الحال
بالحصول في ثاني الحال لانا نقول قد ذكرنا ان حقيقة القدرة التمكن والتمكن في الحال من فعل في
ثاني الحال لا يختلف باختلاف الظن او العلم في الحال بحصول شيء في ثاني الحال وهنا بحث

ثم نقول

8

ثم نقول والاستجماع حقيقة في الحال للعلة التامة لفعل في ثاني الحال غير ممكن لان
من اجزاء العلة التامة له بقاء الفاعل وعدم المانع ونحوهما في ثاني الحال ولم يحصل
بعد والاستجماع حكما في الحال للعلة التامة لفعل في ثاني الحال يستلزم الاستقلال
بديهة وقد يجعل المانع في حد الاذن اعم من المانع العقلي اي المخرج للعبد عن القدرة
والمانع العلمي وهو ما يعلم تعالى انه عدم فعل العبد او تركه مع قدرته عليه فيندرج
القضاء تحت الاذن ح ويعبر عن الاذن بالتخلية بين العبد وبين ما اراد والمراد بالكتاب
خلق كل كاين عليه تعالى فعلا واما خلق تقدير كما في افعال العباد واما خلق تكوين كما في
افعاله تعالى وسنفصل حقيقة الخلق في ذيل ابطال مذهب المعتزلة في البحث الثالث و
~~التعبير بالكتاب عن الوجوب كثير قال تعالى كتب على نفسه الرحمة كتب عليكم الصيام~~ واثبات
الكتاب في الخصال السبع للرد على الاشاعرة القائلين بانه لا يجب على الله تعالى شيء بناء
على نفيهم قاعدة التحسين والتقبيح العقليين والمراد بالاجل الوقت المعين الكاين واثبات
الاجل في الخصال السبع للرد على الاشاعرة ايضا ببيان انه ليس على الله تعالى وجوب
~~اصل الخلق فقط بل الاجل وقت للكاينات ايضا وجوب ولا نفع خلق ما خلق الا اذا بلغ~~
~~الكتاب اجله اي لا يجوز عقلا عليه تعالى تقديم ما خلقه في وقت عليه ولا تاخيره عنه~~
~~قال تعالى في سورة الرعد لكل اجل كتاب ثم يستدل على بطلان قولهم ان فعله تعالى~~
~~العقاب بالحصاة بصفة المباح بعد الحاشية الاولى عند قوله والاجل في هذه~~

موافق لقوله تعالى في سورة البقرة ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله اي بلغ وجوب التربص بعد اربعة اشهر وعشر الخ منه

الاصول الخطاب او ما كان طريقا الى اثبات الخطاب الخ فثبت بما قررنا المذهب
الذي هو الحق المستفاد من احاديث اهل البيت عليهم السلم وهو مذهب شيعتهم المقتفين
لاثارهم وهو المتوسط بين المذاهب الثلثة الجبرية ومذهب المعتزلة المفوضة القدرية
ثم ان المذاهب في افعال العباد الاختيارية خمسة الاول مذهب جهم بن صفوان الترمذي
ومن تبعه وهو انه لا فرق بين نحو حركة الماشي ونحو حركة المرتعش في انهما صادرتان
عن الله تعالى وغير مجامعتين لقدرة العبد وانه لا يستحق العباد عليهما مدحا ولا ذما
عقلا وهو غلو في الجبر ومعلوم بطلانه بالضرورة الثاني مذهب الاشاعرة وهو ان افعال
العباد الاختيارية صادرة عن الله تعالى وان الفرق بينها وبين نحو حركة المرتعش ان
الاولى مجامعة لقدرة في العبد غير مؤثرة فيها وعلم الله تعالى انها تؤثر فيها بدون
وجوب سابق ولم تؤثر قدرة الله التي هي اقوى منها وهذا معنى كونها مكسوبات
للعباد بخلاف الثاني وانه لا يستحق العباد على افعالهم الاختيارية مدحا ولا ذما
عقلا وان قدرة العبد على فعل مساوقة لاتصافه بتبعية الداعي الى الفعل وقدرته
على تركه مساوقة لاتصافه به بتبعية الداعي الى الترك فلا يتحقق قبل وقتهما ولا يتعلق
الا باحدهما بخلاف قدرة الله تعالى فانها متحققة قبل وقتهما وتتعلق بكل منهما وهذا
ايضا قول بالجبر وانكار لقدرة العبد حقيقة اما اولا فلان ما مر من حقيقة القدرة
هو الذي به يمتاز حركة الماشي عن حركة المرتعش وهو حالة للفاعل بالنسبة الى

تاثيره

ضرورة م

تاثيره في الفعل والترك بديهة فالقدرة الكاسبة غير متصورة اصلا كما لا يتصور بديهة
ان يكون القدرة بنفسها مؤثرة وذلك لان هذا لا يتحقق في احد الا بعد اجتماع العلة التامة
لصدور ذلك الشي عنه اما اجتماعا حقيقة وهو ظ واما حكما وهو ان يكون مجتمعا حقيقة
للعلة التامة لصدور ما لم يتحقق بعد عنه ان كان ما لم يتحقق واحدا او غير مترتب وان
تعدد مترتبا كان ما ذكرنا من الاجتماع حقيقة لعلة اوله ثم بتوسطها كان مجتمعا حكما لعلة
ثانية وهكذا وليس العبد كذلك على مذهبهم لان الصدور عن الغير مانع عن صدوره عنه
ورفعه ليس باختياره لان الغير غالب فيما نحن فيه واما ثانيا فلانه بديهي ان القدرة
بهذا المعنى على الفعل لا يمكن الا مع القدرة بهذا المعنى على الترك وكذا العكس الثالث مذهب
ابي الحسين البصري من المعتزلة ومن تبعه وهو ان افعال العباد الاختيارية صادرة عنهم وواجبة
بالوجوب السابق بالنسبة الى القدرة التي هي من اجزاء العلة التامة عندهم وبعد العلة التامة
عندنا والداعي الذي هو الارادة عندهم ومستتبع للارادة عند غيرهم وانها فعل الله في العبد
وان العباد يستحقون على بعض افعالهم الاختيارية المدح او الذم عقلا ويرد عليهم التشنيع
المذكور سابقا وان القدرة بالمعنى السابق على الفعل لا يمكن الا مع القدرة بالمعنى
المذكور على الترك وكذا العكس فهو ايضا قول بالجبر لكن في صورة الاختيار والجبر فيه ضعيف
بالنسبة الى الاول لكنه قوي بالنسبة الى الثاني كما يظهر مما مر في معنى الكسب واهل
هذا المذهب شركاء مع اهل المذهب الخامس في انفصالهم عنا فهو قول بالجبر والتفويض معا

ومن الدلايل على بطلان هذه المذاهب الثلثة انه لا يتصور ولا يعقل التوبة العاصي وندمه
على شيء منها بغي محصل فضلا عن ان يامر الله تعالى به لانه لا يتصور ندم احد على فعل الغير
ولا على فعل نفسه اذا كانت مباديه الموجبة له بالوجوب السابق من فعل غيره او من فعله
لا بالاختيار فان قيل للاشاعرة ان يقولوا يتصور ندمنا على فعل غيرنا اذا كان مكسوبا
لنا فانه علم الله تعالى انه لو لم يجامع قدرتنا تاثير قدرته تعالى الفعل لنا اختيار الكامن في
الكسب وهذا نظير ما روي من العله في دوام عقاب الكافر انه تعالى علم انه لو كان مخلدا
في الدنيا والتكليف لكان كافرا ابدا قلت غاية ما يتصور الحسن او القبح العقليان
ولا يذهب اليه الاشاعرة مع انه اقل مكابرة من انكار التحسين والتقبيح العقليين فالجوا
بذلك واما الندم فلا يتصور اصلا والفرق بينهما بين لا يخفى والرواية خبر واحد ويمكن ان
يقال انها ليست لبيان ان استحقاق العقاب في مثل مدة عمره مثلا لكفره التحقيقي وبعده
لكفره التقديري بل لبيان ان استحقاق الجميع لكفره ونيته التحقيقيين كما يظهر من باب النية من الكافي
لكن في ضمن بيان ما هو شرط لذلك الاستحقاق او كالشرط وهو ان يعلم الله تعالى انه لا
خير فيه اصلا حتى بتطويل العمر ابدا كما يؤيده قوله تعالى في سورة الانعام ولو ردوا لعادوا
لما نهوا عنه الاية ونقل الطبرسي في البيان في تفسير قوله تعالى في سورة النساء لكيلا
يكون للناس على الله حجة بعد الرسل عن ابي علي الجبائي انه قال ذلك يفسد قول من
قال في مقدوره تعالى من اللطف ما لو فعله بالكافر لامن لانه لو كان الامر على ما قالوه

لكان

لكان لهم الحجة بذلك على الله قاله انتهى ولم يورد الطبرسي عليه شيئا ويجي ما فيه ۞ الرابع مذهب
الامامية المقتفين لاثار اهل البيت عليهم السلم وهو ان افعال العباد الاختيارية صادرة
عنهم باختيارهم وقدرتهم وانهم يستحقون على بعضها مدحا او ذما عقلا وانها غير واجبة
بالنسبة الى الالة والداعي ونحوهما من المبادي التي هي فعل الله في العبد وان القدرة على
الفعل لا تكون الا مع القدرة على الترك وان العباد ليسوا قادرين بالاستقلال على شيء
من الفعل والترك اصلا بل يتوقف على الاذن فقدرتهم واستطاعتهم لا يتحقق قبل وقت
الفعل والترك وان العباد لا يصدر عنهم طاعة ولا عصيان الا اذا شاء الله مشيئة
عزم واراد ارادة عزم وقدر تقدير عزم وقضى قضاء عزم فان الله تعالى مشيتين مشية عزم
حتم لا يبقى للعباد معها اختيار ومشية عزم واختيار يبقى معها للعباد اختيار و
كلاهما لا يتخلف عنه ما تعلق به على حسب ما تعلق به وكذا البواقي فاستطاعتهم لا
يتعلق الا بالواقع من الفعل والترك في وقتهما لا قبلهما وفي مقدوره تعالى بالنسبة الى كل
فعل صادر عن العبد وكل ترك صادر عنه ما لو فعله به لم يصدر عنه ذلك الفعل او الترك
مع بقاء قدرته عليه فلا يجب على الله تعالى كل لطف نافع انما الواجب عليه اللطف المزيح لعلة
المكلف والمراد بوقت الفعل الوقت الذي اعتبر نسبة حصة من القدرة الى الفعل
باعتبار وقوعه فيه سواء كان الفعل واقعا فيه او لم يكن سواء كان الفعل واقعا قبل
ذلك الوقت فيكون بحصة اخرى من القدرة او بعده فيكون بحصة ثالثة منها او لم يكن واقعا

فيهما ايضا وكذا المراد بوقت الترك ما اعتبرت حصته من القدرة الى الترك باعتبار وقوعه فيه وحصص القدرة غير متناهية متعددة بتعدد القادرين والمقدورات الغير المتناهية والاوقات الغير المتناهية والمراد بالترك عدم الصدور اذا كان ذلك العدم تابعا للداعي فثبت الواسطة بين فعل العبد وتركه والمراد بالاستطاعة هنا قدرة زائدة على ذات القادر لم يتعلق مشية من لا يقع الا ما شاء بانتفاء المقدور بتلك القدرة نحو قوله تعالى انك لن تستطيع معي صبرا وقد يطلق مجازا الاستطاعة للفعل على التي للفعل يظن معها تحقق القدرة عليه في وقته ان لم يترك باختياره شيئا مما توقف عليه وكان باختياره نحو قوله تعالى من استطاع اليه سبيلا وهذا متحقق قبل وقت الفعل ولما كان صدور فعل العباد عنهم موقوفا على وجودهم وعلى عدم بعض ما ينافيه لا مثله ولا ضده في محله في وقته عن الله تعالى وذلك ليس باختيار العباد لم يكونوا مستقلين بالقدرة عليه فلم يتحقق استطاعتهم له ولا قدرتهم عليه قبل وقته. ولما كان تركهم اياه موقوفا على وجودهم لم يكونوا مستقلين بالقدرة على الترك فلم يتحقق استطاعتهم للترك ولا قدرتهم عليه قبل وقته ولما كان فعل العباد لا يصدر عنهم الا اذا تعلقت به المشية من الله تعالى كان العباد غير مستطيعين الا للواقع من الفعل والترك وكان بيده تعالى ازمة الامور ولم يجب عليه كل لطف ناجع وهذا المذهب ليس بجبر ولا تفويض بل امر بين امرين ومن تتبع الايات والاحاديث التي تمسكت بها المجبرة على ابطال مذهب المفوضة والتي تمسكت بها المفوضة على ابطال

بيان ان حصص القدرة غير متناهية

معنى الاستطاعة

تحققهم

ما لا ينافيه

تحققهم

معنى الواسطة بين الجبر والتفويض

11

مذهب المجبرة علم انه لا يمكن الجمع بين ظواهرها الا بالقول بهذا المذهب. الخامس مذهب جمهور المعتزلة وهو ان افعال العباد الاختيارية صادرة عنهم بقدرتهم واختيارهم بدون وجوب سابق وهم يتجوزون على بعضها مدحا او ذما اعتقادا وان القدرة على الفعل لا تكون الا مع القدرة على الترك وانفصالهم عن اهل المذهب الرابع في موضعين الاول قولهم ان العباد قادرون على الفعل وتركه قبل وقتهما فهم مستقلون بالقدرة على الفعل والترك الاختياريين لهم ودليلهم على تقدم قدرة العبد على وقت فعله يجيء مع جوابه الثاني قولهم ان مقدور العباد ليس بحيث ان شاء الله تعالى وقع وان لم يشا لم يقع فالعباد مستطيعون لكل من الفعل وتركه حين قدرتهم عليه وليس شيء من الفعل والترك بحيث لا يصدر عنهم الا اذا لم يتعلق بما ينافيه مشية الله تعالى بل قد شاء الله الطاعة من العاصي وشاء ابليس المعصية منه ولا يكون ما شاء الله ويكون ما شاء ابليس والباعث للمعتزلة على هذا امور منها قولهم بانه يجب كل لطف ناجع على الله فليس في مقدوره تعالى من اللطف ما لو فعله بالعاصي لاطاع ولو كان مقدورا له لفعله البتة ~~كما نقل عن ابي علي الجبائي من المعتزلة في لطف الكافر~~ والفرق بين صدور الطاعة والعصيان في ان يكون في مقدور الله ما لو فعله بالعبد لاختار عدم الصدور وان لا يكون في مقدوره تعالى ذلك يظهر بديهة فلو شاء الله على فرض المحال العصيان وشاء ابليس على الفرض الطاعة امكن وقوع ما شاء ابليس دون ما شاء الله ودليلهم على وجوب كل لطف ناجع يجيء مع جوابه ومنها ان مشية المعاصي قبيحة في نفسها فيمتنع على الله تعالى وسيجيء جوابه وهذا المذهب كمذهب التفويض وقد ذكرنا

ونقل المص رحمه الله في التبيان في تفسير قوله تعالى في سورة النساء رسلا مبشرين ومنذرين

انتقاهم

وقد يطلق التفويض لا في مقابلة الجبر على معنى آخر وهو ان الله تعالى فوض امر الخلق والرزق

الى محمد عليه السلام وليس المقصود ههنا التعرض لابطاله لوضوح بطلانه وعلى آخر وهو ان تفويض

الله تعالى الى عباده امر الدين حتى يقولوا فيه بآرائهم ومقاييسهم وقد ابطله وكثير من احاديث

باب الاستطاعة وابواب فضل الكافي لابناء المذهب الرابع وابطال المذهب الخامس بانه

يستلزم مضادة الله تعالى ملكه واخراجه عن سلطانه ويجيء واعلم انه انما التزم ابو الحسين

ومن تبعه التشنيع المذكور سابقا لشكوك توجه على الرابع والخامس تقتضي حكم الوهم بان الممكن

ما لم يجب بوجوب سابق لم يتحقق كما اشتهر بين الفلاسفة ولنذكر ما يتوهم كونه دليلا على

مذهبهم خمسة يظهر في ضمن الجواب عنها الجواب عن شكوك الاشاعرة ايضا ثم نفصل بيان

بطلان شكوك المعتزلة ومذهبهم والشكوك الخمسة شك الترجيح بلا مرجح وشك العلم

الازلي وشك الداعي الموجب وشك تخلف المعلول عن العلة التامة وشك الارادة الموجبة

الشك الاول شك الترجيح بلا مرجح وهو انه لولا وجوب اختيار العبد لاحد طرفي فعله

الاختياري وتركه بالنسبة الى المبادي التي ليس شيء منها باختياره اي وجوبا سابقا لكان

اختيار العبد لاحد الطرفين ترجيحا بلا مرجح وهو محال بديهة بيان الملازمة انه اما ان يكون

الفعل والترك متساويين بالنسبة اليها واما ان يكون لاحدهما مرجح على الآخر فعلى الاول

كل واحد من اختيار الفعل والترك يستلزم الترجيح بلا مرجح وعلى الثاني اختيار المرجوح محال

لانه ترجيح بلا مرجح ايضا فاختيار الراجح واجب وهو المطلوب والجواب ان تقرير هذا الشك

اما بان

اما بان يكون المراد بالتساوي في الشق الاول منه التساوي من جميع الجهات اي ان لا يكون في واحد

من الطرفين فقط ولا في كل منهما ما يختص به ويرجحه على الآخر من الداعي ونحوه واما بان يكون

المراد به اعم من التساوي من جميع الجهات ومن تساوي داعيهما المختص المتعارضين اي الداعي المختص

بالفعل المرجح له على الترك والداعي المختص بالترك المرجح له على الفعل في القوة والضعف اي

ان لا يكون النفع المعتقد في الفعل والمختص به اكثر من النفع المعتقد في الترك والمختص به ولا

اقل فعلى التقرير الاول نختار الشق الثاني من الشك ونقول اولا لا نم ان اختيار المرجوح محال

فانه يجوز ان يكون في احدهما ما يرجحه على الآخر وفي الآخر ما يعارضه ويرجحه على الاول بان

يكون داعيا الفعل والترك مختصين متعارضين فيمكن اختيار المرجوح لانه مرجوح من جهة

وراجح من جهة اخرى ولعل هذا معنى ما نقله الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عن النظام

انه لا بد من وجود خاطرين يامر احدهما بالفعل والآخر بالترك حتى يصح الاختيار انتهى وليس

فيه الترجيح بلا مرجح بمعنى الترجيح بلا داع مختص اصلا وهو المحال بديهة والمنازع فيه بين الحكماء

وقدماء المعتزلة المجوزين له المعارضة وهمية ناشئة من طريقي الهارب ورغيفي الجائع و

قدحي العطشان وبين متأخري المعتزلة القائلين باستحالته بديهة ضرورة لانه لا يلزم من ان يكون

تحقق احدهما بالبخت والاتفاق وهو محال بديهة ضرورة لانا نقول ان اريد بالبخت والاتفاق ههنا

تحقق احدهما بلا داع مختص او بلا فاعل وتأثير فاللزوم مم وان اريد به تحققه بلا وجوب

سابق فدعوى كونه محالا مصادرة على المط وثانيا سلمنا ان اختيار المرجوح محال واختيار

الراجح واجب بنا على ان يكون في احدهما ما يرجح على الاخر بدون ان يكون في الاخر ما
يعارضه ويرجح على الاول لكن لا نم قوله وهو المط فان المط الوجوب السابق ووجوب
الفعل مثلا او لعدم داعي الترك ليس وجوبا سابقا فان عدم داعي الترك ليس من علل الفعل
فانه يمكن تحقق الفعل مع داعي الترك كما قررناه في الجواب الاول ونحن انما سلمنا في هذا الجواب
عدم تحققه في بعض صور الفعل الاختياري او في جميعها فان قلت هل هذا الوجوب وجوب
سابق ام لا قلت لا بل هو كوجوب احد معلولي علة واحدة بشرط الاخر عندهم او كوجوب
احد امرين بينهما منع الخلو بشرط عدم انتفاء الاخر فان المجموع المركب من تحقق الترك وعدم انتفاء داعيه
ممتنع بالذات فبين نقيضيهما منع الخلو فاحد النقيضين وهو الفعل واجب بشرط انتفاء عدم
النقيض الاخر وهو داعي الترك فان قلت هل الواجب بهذا الوجوب كالواجب بالوجوب
اللاحق فيستحق فاعله عليه مدحا او ذما عقلا قلت هو كالواجب بالوجوب السابق لو
كان لاختيار فاعله مدخل في عدم انتفاء داعي المرجح بان يكون مقصرا في الجهل بالنفع فيه
فيذم عليه دون ذلك ويظهر بذلك انه لو اورد هذا الشك مع ادنى تغيير من جانب
الاشاعرة على القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين لم يتوجه هذا الجواب الاخير و
على التقرير الثاني نقول يجوز اختيار كل من شقي الشك بمعنى انه لا يستلزم شئ منهما
المحذور الذي ادعاه لما ذكرنا من ان المحال انما هو الترجيح بلا مرجح بمعنى الترجيح
بلا داع مختص اصلا ولا يتصور هنا في صورة تعارض الداعيين المختصين سواء

كانا

كانا متساويين في القوة والضعف كما في الشق الاول من الشك ام كان احدهما اقوى من الاخر
كما في الشق الثاني منه فان قلت مرادهم بالترجيح بلا مرجح ما يعم الترجيح بلا داع مختص اصلا
والترجيح بالداعي المختص المساوي لمعارضه في القوة والضعف والترجيح بالداعي المختص الضعيف
بالنسبة الى معارضه قلت هو خروج عن مدلوله لغة وعن المصطلح عليه المتنازع فيه كما يظهر من
نقل الاختلاف في نفس مسئلة الترجيح بلا مرجح في تلخيص المحصل وغيره ومن ان من احال من
المحققين ادعى ان استحالته ضرورية ومعلوم ان دعوى الضرورية مكابرة صريحة ومن انهم
جعلوا حديث الاحتياج الى داع لا يعارضه داع اخر مساو له او اقوى دليلا عليحدة وسنذكره
في الشك الثالث كما انهم جعلوا حديث الاحتياج الى الارادة الموجبة دليلا عليحدة وسنذكره
في الشك الخامس ولذا جعل صاحب المواقف دليل الترجيح بلا مرجح من جانب الاشاعرة الزاما
على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري وبالجملة لا نم استحالته فضلا عن
بداهة استحالته وانما حصلت الشبهة لمن توهم استحالته بقياس الافعال الاختيارية على
ما اشتهر من الافعال الطبيعية كميل احدي كفتي الميزان حين الوزن ونحو ذلك بل نقول هو
معلوم التحقق في الشديد المرض الغير المحتمي والمسلم الفاسق ونحوهما ولو لم يكن في العلم
بجوازه الا استلزام استحالته توجه التشنيع المذكور سابقا على ما ادعينا ضرورته بداهته من
قاعدة التحسين والتقبيح العقليين او عدم معقولية معنى الندم والتوبة كما مر لكفى نعم يتوجه
على من اختار بالداعي الضعيف على سبيل اللوم والتنديم والتثريب انه لم رجح بالداعي

الضعيف ولم ترجح بالداعي القوي وهو غير ما نحن فيه لان الكلام في الوجوب العقلي بمعنى
امتناع المقابل عقلا لا بمعنى حظر المقابل عقلا ولعل الشك مبني على الخلط بينهما فان قلت
هذا الجواب عن الشك على الشق الثاني لا يصح اذا اورد الشك فيمن يمتنع عقلا صدور
المحظور عنه اما مطلقا كما في الذيم تعالى او المحظور الشرعي كما في المعصوم ولا المعصوم
مستحقا للمدح والثواب كما مر الاشارة اليه قلت نظر الجواب الثاني يصح فيهما بدون
ابطال لاستحقاق المدح لان الوجوب الذي ينافي استحقاقهما هو الوجوب السابق واما
في حكمه كما مر ووجوب الفعل بالنظر الى العدل والحكمة ونحوهما من صفات الكمال وجوب
لاحق كوجوب افعالنا الاختيارية الحادثة بالنسبة الى العلم الازلي كما سيجيء في جواب الشك
الثاني فهذه الصفات في الحقيقة كاشفة عن وقوع الفعل وليست علة لترك الامتناع
بالذات صدوره عنه تعالى فرض انه لم يكن له تعالى العدل والحكمة او نحوهما وان كان متصفا بعلمه
ولانه انها في حكم العلم تعالى بقدرته الكاملة التي لا يمتنع منها شيء هذا خلف فهذا الوجوب لا ينافي الجواز
بمعنى عدم الوجوب السابق وعدم الامتناع السابق وهذا الجواز هو معنى صحة الفعل
والترك التي ذكرها المتكلمون في حد القدرة وبهذا يظهر تحرير محل النزاع في القدرة بين
المتكلمين والفلاسفة القائلين بان الشيء ما لم يجب بوجوب سابق لم يوجد وقس
عليه الكلام في المعصوم فيما هو معصوم فيه من الملائكة والانبياء والائمة عليهم السلم
الشك الثاني شك العلم الازلي ولتقريره ان الاول ان العلم بالامور

الواقعة

الواقعة في المستقبل موقوف على تحقق ما يجب ان يفضي اليها بالوجوب السابق من عللها والا
لم يكن تابعا للمعلوم لان العلم اذا لم يتوقف على المعلوم ولا على ما يجري مجراه فليس بتابع
له اصلا وما يجري مجراه موجبه والموجب اما موجب بالوجوب السابق ويثبت المطلوب
واما موجب بالوجوب اللاحق والكلام فيه كما في العلم لانه ايضا تابع ويجب انتهاء
التوقف الى الموجب بالوجوب السابق والا يلزم الدور او التسلسل ولا شك في ان العلم
الازلي يتعلق بوجوه جميع الحوادث فلها موجب بالوجوب السابق والجواب اولا منع ان العلم
اذا لم يتوقف على المعلوم الخ فان معنى تابعية الشيء اصالة موازنة في التطابق اي كونه
بحيث اذا طابق الواقع كان له موازن وكان بينه وبين موازنه نسبة الفرعية والاصلية
وهذا متحقق في كل حكاية كالخبر الكاذب والصادق وكالاعتقاد الغير المبتدا المخطا
والصواب فان صدق الشرطية لا يقتضي صدق المقدم ولا يقتضي هذا توقفا والحكم
بتبعية التوقف على المحكي في استحالة التعاكس فلا يمكن ان يكون حكاية علة للمحكي فانه يستلزم
شبه الدور في الاستحالة وثانيا منع ان الموجب اما موجب بالوجوب السابق الخ
~~بيان ذلك ان العلم بالامور المستقبلة على ضربين الاول العلم الازلي المتعلق بالحوادث~~
~~المستقبلة كفعل العبد الاختياري الثاني العلم الحادث المتعلق بها والثاني موقوف~~
~~على النظر في امر يتحقق قبله ويجب ان يفضي الى المعلوم بالوجوب اللاحق كخبر الله الدال~~
~~على علمه التابع للمعلوم الموجب له بالوجوب اللاحق بخلاف الاول فانه عين ذاته تعالى~~

ويحصل تابعا للمعلوم بدون توقف على شيء من الموجبين ولو لم يتوقف الا على احدهما
لزم كونه تعالى مضطرا محضا وثالثا منع ان ما تعلق به العلم الازلي من وقوع وجود الحوادث
حادث فان المعلوم بالذات في القضية المطلقة هو الامر المستمر ازلا وابدا وهو ثبوت
وقوع وجود زيد مثلا في الوقت الفلاني او حيثيته على اختلاف الرايين في نحو زيد حسن الغلام
ولا يخفى انه يلزم على هذا ان لا يكون ما ذكره المنطقيون من كون الدوام والاطلاق من
جهات القضية حقا بان يكونا من تتمة المحمول ولا ضير اذ لا دليل على ما ذكروه او يتحقق كون
علمه تعالى تابعا للمعلوم مع كونه عين ذاته تعالى قبل الشروع في الشك الثالث وقد تحيرت
العقول في معرفة كيفية ~~حصوله تابعا وحكاية للمعلوم لكن نعلم~~ ان علمت جوازه ان العلم ~~مطلقا~~ حكاية
لمعلوم فليس من علله والا يلزم شبه الدور ولا يكفي اختلاف حيثيتي العلية والمعلولية
وكون التقدم باعتبار انه علة وشبه التاخر باعتبار انه شبه المعلول كما لا يخفى فانه يمكن
جريان مثله في كل دور وسنستدل بهذا عند قول المص واما القياس والاجتهاد الخ على
ان كون القياس او الاجماع ما ينعقد به الامامة الكبرى ممتنع بالذات لاشتمال كل منهما على
شبه الدور وكذا البيعة وسنبرهن به وببراهين اخرى في مواضع تناسبها على امامة امير
المومنين واولاده الاحد عشر صلوات الله وسلامه عليهم الى يوم المحشر بعد النبي صلى الله عليه وآله
بلا واسطة بفضل منه عليه السلام عز اسمه تبارك وتعالى ان شاء الله تعالى التقرير الثاني ان العلم الازلي
المتعلق بالحوادث موقوف على موجب لها كما مر في التقرير الاول وهذا الموجب اما

عن ذاته

اما غير ذاته تعالى ويلزم توقف صفة كماله تعالى على غيره انه تعالى وهو مح واما ذاته تعالى و
يثبت المط والجواب بعد منع التوقف كما مر منع قوله وهو مح فانه انما يكون محالا لا اذا
كان ذلك الغير كائنا او موجودا في نفسه في الخارج او بتاثير مؤثر وما نحن فيه ليس كذلك ولا ينافي
ذلك كون صفات كماله تعالى عين ذاته تعالى كما سنحققه ان شاء الله تعالى ثم ينبغي نقل ما ذكره
الاشاعرة في تقرير شك العلم الازلي وما اجيب به عنه وتحقيق الحق فيه قال الفخر
الرازي في المحصل نقلا عمن زعم انه تعالى لا يعلم الجزئيات الا عند وقوعها فاما قبل
ذلك فانه لا يعلم الا الماهية انه تعالى لو علم الاشياء قبل وقوعها وكل ما علم فهو واجب الوقوع
وان علم وقوعه يفضي الى انقلاب العلم جهلا وهو مح والمودي الى المح محال فعلم
وقوعه مح فوقوعه واجب وح يلزم الجبر وان لا يتمكن الحيوان من فعل اصلا بل يكون كالجماد
ثم قال والجواب بالتزام ان ما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع انتهى وفيه
انه مندفع بما حررناه في الشك جوابه جواب بما سبق من كون العلم ~~تابعا للمعلوم والذي هو فعل~~
~~العبد الاختياري~~ غير مجامع لموجب له بالوجوب السابق وقال المص رحمه الله في
التبيان في تفسير قوله تعالى في سورة آل عمران قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم
القتل الى مضاجعهم الاية ولا يوجب ذلك ان يكون المشركون غير قادرين على ترك
القتال من حيث علم الله منهم ذلك وكتبه لانه كما علم انهم لا يختارون ذلك لسوء اختيارهم
علم انهم قادرون ولو وجب ذلك لوجب ان لا يكون الله تعالى قادرا على ما علم انه لا يفعله

فلعله مع العلم باستجماع فاعل
الكل من العلة التامة للفعل
العلة التامة للترك وهذا
لا استجماع مناط القدرة

وذلك كفر بالله انتهى وقال المحقق الطوسي قدس سره في تلخيص المحصل واما التزام
ان ما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع ففيه نظر لانه ان اراد بقوله فهو واجب
الوقوع انه واجب الصدور عن علمه بان يكون علمه موجدا له كان منقوضا بعلمه تعالى
بذاته وبالمعدومات وان اراد انه واجب المطابقة لعلمه فهو صحيح ولا يلزم منه جبر
لانه عالم بما يوجد وليس بمجبور وذلك لان هذا الوجوب وجوب لاحق لا سابق انتهى
وظاهره تسليم انه لو كان هذا الوجوب وجوبا سابقا لزم الجبر وفيه انه مناف لمذهب
ابي الحسين الذي اختاره قدس سره خلافا للمتكلمين وهو ان الفعل الاختياري واجب
وجوبا سابقا بالنسبة الى علته التامة ويمكن توجيهه على مذهبه بانه يتوجه على المستدل
هنا منعان ذكر قدس سره اولهما وسكت عن الثاني اولهما ان هذا الوجوب وجوب
لاحق لا سابق وثانيهما منع لزوم الجبر على الوجوب اللاحق اظهر فان منع الثاني انه لو كان
هذا الوجوب وجوبا سابقا ايضا لم يلزم جبر وهذا اخفى وقد بينه قدس سره في رسالة
الجبر والاختيار وشرح رسالة العلم وغيرهما بان الوجوب السابق لا ينافي توسط الداعي
بينه وبين فاعله كما نعني بالفعل الاختياري والمقدور لشخص ما فعله المتوقف
على داعيه وان كان واجبا وجوبا سابقا بالنسبة الى علته التامة وفيه انه لا مشاحة
في تسميته اختياريا لكن المقصود انه يلزم منه كون قضاء الله تعالى وقدره وقضاؤه
حتما وقدرا لازما لان العبد حينئذ كالوتد في الحائط وكالقلم في يد الكاتب كما هو مذهب الشنيع على ابي الحسن وانه

ويلزم منه

ويلزم منه بطلان الثواب والعقاب والاثابة على المسيء والمجازاة للمحسن مطلقا
وان لم يلزم منه بطلان النفع والضر المطلقين للمصالح والاعواض كما في الطفل الصحيح
المرفه والطفل ذي الاسقام المعترض عليه وامثالهما ولا الوصف بالجميل وبضده
كالوصف برشاقة القد وبضدها وهنا بحث ومنقول عن الائمة من اهل البيت
المعصومين عليهم السلام لائق انما يلزم ذلك لو لم يكن بعض اجزاء العلة التامة للفعل
بقدرة العبد واختياره وليس كذلك كما قال قدس سره في تصوير ذلك في شرح رسالة
العلم كالمتردد في طلب اصلح الوجوه فانه بعد علمه بالوجوه يقصد الى عزم وقوع
واحد واحد منها بفكره الذي يصدر عنه ايضا باختياره لينكشف الصلاح والفساد
فيهما فيحصل له الارادة لما يراه اصلح وهذه الارادة مكتسبة له اما اسباب كسبه
وهي القدرة على الفكر وارادته والعلوم السابقة فبعضها يحصل ايضا بقدرته وارادته
لكنها لا يتسلسل بل تنتهي عند اسباب لا يحصل بارادته ولا شك انه عند الاسباب
يجب الفعل وعند فقدانها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انها ليست
بقدرة الفاعل ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل يحصل
باسباب كلها مقدوره ومراده والحق ما قال بعضهم لا جبر ولا تفويض ولكن امر
بين امرين انتهى ومراده بقوله لان السبب القريب للفعل هو قدرته وارادته
ان ارادته مكتسبة له كما ذكره قبله لانا نقول لا فرق بين الفعل الذي كل واحد

استدلال على جواز تخلف المعلول عن العلة التامة

من اجزاء علته التامة بغير قدرة العبد واختياره والفعل الذي بعض اجزاء علته التامة
بقدرته واختياره في عدم (اثنا) استحقاق العقاب والاذية ولا الثواب والمحمدة على
تقدير الوجوب السابق بالنسبة الى العلة التامة وتفصيل برهان عليه انه لو امتنع
تخلف المعلول عن العلة التامة لزم احد محالات لان الفعل الاختياري للعبد مثلا
على هذا التقدير اما غير متناه في جانب المبدا بمعنى ان كل فعل اختياري له يتوقف
على فعل اختياري اخر له الى غير النهاية واما متناه والاول ظاهر البطلان وعلى الثاني
الاختياري الاول اما صادر عنه بدون علة تامة او بعلة تامة والاول ظاهر البطلان
وعلى الثاني اما ان يكون شي من اجزاء العلة التامة صادرا عن العبد او لا وعلى الاول
ما صدر من العبد من الاجزاء اما اختياري له او اضطراري والاول يستلزم خلاف الفرض
والثاني والثالث يستلزمان بديهية الجبر بمعنى عدم (اثنا) استحقاق العقاب والاذية ولا الثواب
والمحمدة وبطلانه بديهي (ضروري) حتى ان الاطفال يعلمون ذلك ويلومون من اساء واتما
انكره المجبرة بعد التشكيكات الموسوسة والعجز عن جوابها بل يستلزمان الظلم في العبد
دون الله تعالى الجبر بمعنى ايجاد (تكوين) غيره فعله بالاجماع المركب لانه لم يقل احد ان الحسن و
القبح ليسا عقليين وان العباد ليسوا مجبورين بهذا المعنى واذا ثبت الجبر في الفعل الاول
على تقدير الوجوب السابق ثبت في الثاني ثم في الثالث وهكذا الى اخر الافعال و
اما الامر بين الامرين فابيناه سابقا ثم ان صاحب المواقف قد فرط في جواب شك العلم

الازلي

بيان تقرير ... والمعتزلة

سوال بكان تعالى لم ... جواب الثلثة

الازلي على تقرير الاشاعرة بحسبه غير مندفع عن المعتزلة القايلين باستقلال العبد في القدرة
ايضا ولم يتفطن لجواز ان يكون العلم بوقوع شي تابعا له من غير ان يجتمع لما يجب افناده
اليه وجوبا سابقا كما حررناه في تقرير هذا الشك وجوابه وافرط في بحث ارادته تعالى
فابطل قول ابي الحسين في كون ارادته تعالى نفس داعيته اي علمه تعالى بنفع في الفعل وقول
الفلاسفة في ان ارادته تعالى نفس عنايته تعالى اي علمه تعالى بوجه النظام الاكمل بان
العلم تبع الوقوع ولم يتفطن بان العلم انما يكون تبعا في الوقوع لمعلومه لا لشي اخر والمعلوم
في داعيته تعالى القضية الشرطية القايلة انه لو وقع هذا الترتب عليه نفع كذا وليس وقوع شي
من الطرفين ولا لا وقوعه ماخوذا فيه وقريب منه الكلام في عنايته تعالى وقال الفخر
الرازي في الاربعين اما المعتزلة فكلامهم في هذا الباب في غاية الكثرة والبسط الا انه
يرجع الكل الى حرف واحد وهو انه لولا الاستقلال بالفعل لكان الامر والنهي والمدح
والذم والثواب والعقاب باطلا والجواب ان هذا السوال لازم عليكم ايضا من وجوه
الوجه الاول ان العلم بعدم الايمان ووجود الايمان متضادان متنافيان لذاتيهما
كما ان الحركة والسكون متضادان متنافيان لذاتيهما وذلك لان العلم بعدم الايمان
لا يكون علما الا مع عدم الايمان وعدم الايمان ووجود الايمان متنافيان فوجب القطع
بان العلم بعدم الايمان مناف ومضاد لوجود الايمان فكان الامر بالجمع بين الحركة
والسكون امرا بايجاد ما يمتنع وجوده فكذلك الامر بالايمان مع العلم بعدم الايمان امر بالجمع

بين الضدين اذا عرفت هذا فنقول ان الله تعالى كان عالما من الازل الى الابد بان ابا لهب لا
يؤمن ثم انه كان يامره بالايمان فكان هذا امرا بالجمع بين النقيضين وهو محض القول بتكليف
ما لا يطاق لازم عليكم في مسئلة العلم كما انه لازم علينا في مسئلة خلق الافعال ولو ان
جملة العقلاء اجتمعوا وارادوا ان يوردوا على هذا الكلام حرفا لما قدروا عليه الا ان
يلتزموا مذهب هشام بن الحكم وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها الا بالوجود ولا
الا ان اكثر المعتزلة يكفرون من يقول بهذا القول الوجه الثاني في الالزام انه تعالى قال ان
الذين كفروا سواء عليهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فاولئك الذين اخبر الله عنهم
بهذا الخبر لو امنوا لانقلب هذا الخبر كذبا والكذب محال على الله تعالى والمفضي الى المحال
محال فكان صدور الايمان عنهم محالا مع ان الله تعالى كان يامرهم بالايمان الوجه الثالث
انه تعالى كلف ابا لهب بان يؤمن ومن جملة الايمان تصديق الله تعالى فيما اخبر عنه ومما اخبر
ان ابا لهب لا يؤمن فقد صار ابو لهب مكلفا بان يؤمن بانه لا يؤمن وهذا التكليف بالجمع بين النقيضين
والجواب عن الوجه الاول انه ان اراد بالمنافي الذاتي ان لا يكون بتوسط امر لازم لاحدهما
او ان لا يكون بتوسط امر لازم لاحدهما فقط ممنوع لم لا يجوز ان يكون كتنافي الحركة والسكون
فالدليل لا يدل عليه لانه استعان في الدليل على التنافي الذاتي بين وجود الايمان فيما
لا يزال وتحقق العلم في الازل بعدم الايمان فيما لا يزال بلزوم عدم الايمان للعلم بعدم
الايمان بقوله وذلك لان العلم الخ وعدم الايمان متبوع للعلم بعدم الايمان كما مر تقريره

وان اراد به الاعم منهما فنقول قوله فكان الامر بالجمع بين الحركة والسكون الخ لانه امر
باحد المتنافيين بعد تقدم ملزوم المنافي الاخر تابع له ليس امرا بالجمع بين المتنافيين
انما يكون كذلك في صورة الامر باحد المتنافيين بشرط تقدم ملزوم المنافي الاخر او في
حكم الشرط وهو الامر باحد المتنافيين بعد تقدم ملزوم للمنافي الاخر علة له وسره
ان المتقدم على شيء زمانا التابع له كالمقارن في ذلك بل كالمتاخر عنه فكان الامر
باحد المتنافيين في زمان المنافي الاخر ليس امرا بالجمع بين المتنافيين وانما يكون كذلك
في صورة الامر باحد المتنافيين بشرط المنافي الاخر لكن الكلام عن فيه والعجب كل
العجب من قيامه حال جملة العقلاء وعلى حاله في هواه وجهالته وانما اغتر بما راى من
انه لا يندفع بتقرير هذا الوجه الاول بما اعترض به عليه من ان العلم تابع للمعلوم فلا
مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار ولا يلزم ان
يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما انتهى وذلك لان
محض كون العلم تابعا للمعلوم لا يدفع التقرير المذكور لانه يجوز ان التابع اذا
كان ازليا ومنافيا بالذات لوجود شيء فيما لا يزال يوجب علم صحة التكليف
بذلك الشيء فيما لا يزال على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين الا ترى ان تكليف
ابي لهب العالم بانه فيما لا يزال لا يقبح عليهما لمنافاته بالذات لعلمه تعالى
الازلي بعلمه بانه فيما لا يزال بالمعنى الثاني للمنافي بالذات مع ان علمه تعالى الازلي

هذا تابع لمعلومه ثم لا يلزم من اثبات امتناع الفعل بالنسبة الى العلم سلب القدرة و
الاختيار حتى لا يلزم ان لا يكون تعالى قادرا بالاستقلال لانهم يقولون ان الوجوب بالعلم
لا ينافي الاختيار والاستقلال وانما ينافي توجيه المدح والذم وتوابعهما اليه تعالى والاشاعرة يلتزمون
الجبر وعن الوجه الاول بما ذكرناه ثم في نسبته الى هشام بن الحكم ما يوجب الكفر مع
انه صار من خيار اصحاب ابي عبد الله عليه السلام سوء ادب وكفى هشاما جلالة قدر بعض
النواصب له لاستناده باصحابه عليهم وكان هذا منشأ ورود بعض الروايات
في ذمه عن ائمة الهدى تقية كما تدل عليه الروايات المعارضة ثم انه لا ينفع
انكار العلم لثبوت ظرف نفس الامر وكون صدق المطلقة دائما والجواب عن الوجه الثاني
قريب من الجواب عن الاول وهو ان قوله فاولئك الذين اخبر الله الخ انما يصح
لو كانوا مأمورين بالايمان بشرط تقدم هذا الخبر التابع للعلم التابع لعلم الايمان
واما اذا كانوا مأمورين بعد تقدم هذا الخبر التابع للعلم التابع لعلم الايمان فانما
انما يستلزم علم الخبر الماضي لا تحققه وكذبه وذلك لان هذا الخبر ليس منافيا
بالذات لنقيض الخبر باحد المعنيين الاولين للمنافي بالذات والجواب عن
الوجه الثالث الذي هو اديان من الاول بعد فرض تقييد السكوت اما ان
فبان يقال ان التصديق مكلف به لكن لا على اصطلاح المنطقيين وهو
الاعتقاد مطلقا ولا العلم اليقيني بل على معنى التسليم والاذعان اللغوي فانه

مطلقا ثم ان المراد بالابطال في كلامه اعم من غير المقدور فالجواب ح

والجواب

والجواب عن الوجه الثالث ان هذا خروج عن محل النزاع فان النزاع في التكليف بالفعل الذي
حضر وقته لا التكليف بالفعل المعلق على شرط متقدم عليه زمانا منتظر من المكلف غير حاصل بعد
كتكليف الكافر وصاحب الحدث بالصلوة فانه يتعلق بالممكن الغير المقدور بناء على ان
القدرة لا تتحقق في العباد قبل وقت الفعل عندنا كما مر فيما تعلق ايضا بالمحال في نفسه
اذا كان منشأه سوء اختيار المكلف واجبار الله تعالى عنه والحاصل ان الايمان من افعال
القلب ومصدقه افعال الجوارح كما في الكافي في كتاب الايمان والكفر في باب ان الايمان مبثوث لجوارح
البدن كلها وهي مرتبة زمانا حتى ان قول لا اله الا الله مركب من حروف مترتبة زمانا فان اراد
بقوله فقد صار ابو لهب مكلفا ان ايمان ابي لهب بانه لا يؤمن جزء من الايمان غير مسبوق
زمانا بجزء آخر منه فدليله لا يثبت مدعاه وان اراد به اعم من ذلك فلا يفيده في محل النزاع هذا
انما هو الكلام البحثي في دفع الوجوه الثلثة من المذهب الصحيح واما وجه الرابع فهو ما سنذكره
في الشك الثالث والجواب الجواب واما وجه الخامس فقال فيه ان شيئا من التصورات غير
مكتسب فشيء من التصديقات البديهية غير مكتسب فشيء من التصديقات غير مكتسب البتة لانه
ورد الامر بتحصيل المعرفة فهذا كان تكليفا وامرا بالايطاق وانما قلنا ان شيئا من التصورات
غير مكتسب لان من طلب الكتابة فاما ان يكون له شعور بتلك المهية كان تصورها حاصلا
وطلب الحاصل محال وان لم يكن له شعور بتلك المهية استحال طلبها لان الغافل عن الشيء
يمتنع كونه طالبا له فان قلت هو مشعور به من وجه دون وجه قلت الوجه المشعور به مغاير

للوجه الغير المشعور به فالمشعور به امتنع طلبه لكونه مغفولا عنه وانما قلنا انه لو كانت التصورات
غير مكتسبة كانت التصديقات البديهية يكون مجرد تصور طرفي موضوعها ومحمولها
وذلك لان التصديقات كافيا في جزم الذهن باثبات احدهما للاخر او سلبه عنه وعلى
هذا التقدير ان انحصر التصورات كان ذلك التصديق واجب الحصول وان لم يحصل
كان التصديق ممتنع الحصول فاذا كان هذا التصديق واجب الدوران نفيا
واثباتا وثبت ان حصول تلك التصورات نفيا واثباتا ليس باختيار الانسان لزم
ان يكون حصول هذه التصديقات نفيا واثباتا ليس باختيار الانسان
فثبت ان هذه التصديقات البديهية ليس شيء منها مكتسبا وانما قلنا انه لو كان
الامر كذلك لامتنع ان يكون شيء من التصديقات مكتسبا وذلك لان التصديقات المكتسبة
لا يتسلسل ولا تدور بل لا بد من انتهائها الى المكتسب الاول فيكون المصدر للمكتسب الاول هو
تلك البديهيات لا محالة فتلك البديهيات اما ان تكون تامة في استلزام المكتسب الاول واما
ان لا تكون فان كانت تامة لزم من حصولها حصول المكتسب الاول لانه لا سبب ولزم من
عدمها امتناع حصول المكتسب الاول لانه لا سبب للمكتسب الاول الا تلك البديهيات فح يكون
المكتسب الاول واجب الدوران نفيا واثباتا مع ما لا يكون باختيارنا لا نفيا ولا اثباتا فح يخرج المكتسب
الاول عن ان يكون باختياره اذا عرفت هذا فنقول حال المكتسب الثاني بالنسبة الى المكتسب الاول كما
ذكرناه وعلى هذا التقدير لا يكون شيء من العلوم مكتسبا واما ان قلنا بان تلك البديهيات غير

تامة في استلزام المكتسب الاول فح لا بد مع تلك البديهيات من شيء من المكتسبات فح يكون
ذلك المكتسب متقدما على اول المكتسبات وذلك محال فثبت بما ذكرنا ان جميع العلوم انما بديهية
واما ان تكون من لوازم البديهيات وشيء منها ليس بمكتسب فاذن شيء من العلوم غير
مكتسب ولا شك في ورود الامر بها كقوله فاعلم انه لا اله الا الله فثبت ان تكليف ما
لا يطاق لازم على الكل انتهى والجواب ان هذا واه جدا اما اولا فلان قوله تلك الوجه
المشعور به مغاير للوجه الغير المشعور به غير مربوط بالاعتراض فان الوجه في كلام
المعترض مشعور منه لا مشعور به ومغايرة الوجهين المشعور منه والغير المشعور منه
لا يستلزم مغايرة المشعور به من وجه والغير المشعور به من وجه اخر بالاعتبار والمغايرة
بالاعتبار لا يضر المعترض والمجيب توهم ان تصور الشيء من وجه يعين تصور وجهه
وهو باطل الا ترى ان المؤمن يتصور الله من وجه هو عين كخالق كل شيء وقد يطلب
معرفته بكنهه ولا يعلمها واما الزنديق فلا يتصور من هذا الوجه بل يتصور وجهه فقط
لزعمه انه مفهوم لا يصدق على شيء واما ثانيا فلان التصديق البديهي يطلق على
معنيين الاول التصديق الضروري وهو تصديق لا يتوقف حصوله على نظر وفكر سواء
توقف على حدس او تجربة او احساس او نحو ذلك ام لم يتوقف الثاني تصديق يكفي
في حصوله تصور طرفيه والنسبة فان اراد بالتصديق البديهي المعنى الاول بطل
قوله وذلك لان التصديقات البديهية هي التي يكون مجرد تصور طرفي موضوعها ومحمولها

كافيا فى جزم الذهن باثبات احدهما للاخر اوسلبه عنه وان اراد المعنى الثانى بطل قوله فيكون
المصدر للمكتسب الاول هو تلك البديهيات لا محة لجواز ان يكون المصدر للمكتسب الاول بعض الضروريات
الغير البديهية واما ثالثا فلان قوله لابد من تلك البديهيات من شئ من المكتسبات يكون ذلك المكتسب
متقدما على الاول للمكتسبات وذلك سخيف لانه ان اراد بالمكتسب التصديق الاختيارى بطل قوله
لابد من تلك البديهيات من شئ من المكتسبات لانه يكفى انضمام ما ليس من جنس التصديق وهو النظر و
ترتيب المقدمات وهو فعل اختيارى وان اراد بالمكتسب ما يكون اعم من التصديق المذكور
بطل قوله وذلك محال لانه ليس خلاف المفروض ولو تمسك بان المكتسبات بهذا المعنى ايضا لا تتسلسل ولا تدور
بل لابد من انتهائها الى المكتسب الاول ويلزم تخلفه عن علته التامة قلنا هذا راجع الى
الشك الرابع وسنجيب عنه واما رابعا فلان قوله لا شك فى ورود الامر بها كقوله فاعلم انه لا اله
الا الله مبنى على الغلط فان كلا من معرفة الله والعلم بوحدانيته قد يستعمل فيما هو من قبيل
الانفعال ولم يتعلق به تكليف حقيقة بل يجب على الله تعالى ايجاد اسبابه فى ذهن المكلف
الذى يستحق الثواب او العقاب واما غيره فلو لم يتصف به وكلف به ظاهرا او كان تكليفه
راجعا الى تكليفه بالنظر المفضى اليه وهو فعل اختيارى وقد يستعمل فى الحال المقتضى ملهو من
قبيل الانفعال حاصل فى العباد المكلفين المستحقين للثواب او العقاب وهذا الحال فعل
اختيارى اما قلبى ومنه الايمان فانه ضم الطوع القلبى الى العلم الانفعالى بالله ورسوله واما غير قلبى
كالصلوة ونحوها والمراد فى نحو قوله فاعلم انه لا اله الا الله المعنى الثانى وكذا الامر بمعرفة الله تعالى ولو كان
الايمان من قبيل المعنى الاول لكان الجاحد فى قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم مؤمنا وهو مذهب
المرجئة وظاهر البطلان لان المعنى الاول لا ينفع بل يضر الا اذا انضم اليه المعنى الثانى فان العلم الانفعالى الذى
لم يعمل به كالجهل بل هو شر منه ومناط استحقاق العقاب

واما وجهه السادس

ثم قوبل بنفى ما كان يافرح ايامهم برح ولذا اتى بالجملة الاسمية وقال ولا انتم
عابدون ما اعبد ثم نفى مقرتهم قبل الانتقال ولذا اتى بالجملة الاسمية واتى
فى الصلة بالماضى وقال ولا انا عابد ما عبدتم ثم قوبل بنفى ما كان يافرح
ايامهم برح بالجملة الاسمية ولا يخفى حسن هذا التكرار وحسن نظم الايات
وليس المقصود فى امثال ذلك تفسير القران بالراى بل ابداء الاحتمال والعلم
عند الله وعند اهل الذكر عليهم السلام انه غير نافع ايضا ضرورة انه لو سمع
ابواب الخير من جدد الكلام ايمانه اسلام يخرج عن التكليف هذا هو الكلام
المسبع فى دفع الوجه الثالث واما وجهه الرابع فهو ما سنذكره فى الشك الثالث
والجواب الجواب واما وجهه الخامس فواه جدا لا يستحق الجواب واما وجهه
السادس فقال فيه انه ورد الامر بتحصيل معرفة الله تعالى فنقول اما ان يتوجه
توجه هذا الامر على من يعرف الله تعالى او على من لا يعرفه فان كان الاول
كان هذا امرا بتحصيل الحاصل وهو محال وان كان الثانى كان هذا
توجها الامر الله تعالى على من لم يكن عارفا بالله والجاهل بالذات جاهل
بالصفة فاذن هذا الامر متوجه على شخص لا يمكنه حال بقاء ذلك الامر
ان يعرف الامر والامر وذلك عين تكليف ما لا يطاق انتهى والجواب عنه
يظهر مما ذكرناه فى الجواب عن الوجه الخامس ما نقله عن المعتزلة فيستنبطه

الخامس

بمنع قوله لولا الاستقلال بالفعل الخ لانه يكفي اصل القدرة بدون استقلاله

وقال الفخر الرازي ايضا في تفسير قوله تعالى في سورة الحديد ما اصاب من مصيبة

في الارض ولا في انفسكم الا في كتاب من قبل ان نبراها ان ذلك على الله

يسير لكيلا تاسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتيكم الآية قوله تعالى ولا في انفسكم

يتناول جميع مصايب الانفس فيدخل فيها كفرهم ومعاصيهم فالآية

دالة على ان جميع اعمالهم بتفاصيلها مكتوبة في اللوح المحفوظ ومثبتة في علم

الله فكان الامتناع من تلك الاعمال محالا لان علم الله بوجودها مناف

لعدمها والجمع بين المتنافيين محال ثم قال ان اخبار الله تعالى عن كون

هذه الاشياء واقعة بالقضاء والقدر ومثبتة في الكتاب الذي لا يتغير

يوجب ان لا يشتد فرح الانسان بما وقع وان لا يشتد حزنه بما لم يقع

وهذا هو المراد من قوله ع من علم سر الله في القدر هانت عليه المصايب

انتهى ويرد عليه انه لان معنى المصيبة في اللغة ما يجدك ويصيبك

بحث على الفخر الرازي

من غيرك بدون اختيار لك فيه من الخير والشر وقد تخصص عرفا

بالشر لكنها في الآية عام وكذا الفائت والآتي اذ المونى انما يطلق

حقيقة فيما لا اختيار لك فيه والقول بان الافعال الاختيارية ايضا

مكتوبة في الكتاب والاشتراك في العلة يقتضي الاشتراك في الحكم باطل

لان ظاهر العلة ليس محض كونه مكتوبا بل هو مع كونه مصيبة اي انه لا اختيار

للعبد فيه لان الاسى والفرح انما يرتفعان حين تامل كون كل شي في الكتاب

فيما لا اختيار للعبد فيه سواء كان باختيار غيره من العباد او من الله

وحده وليس المقصود منه الاستدلال على قبح الاسى والفرح ولا انه لولا الكتاب

لم يقبح الاسى والفرح على المصيبة بل هذا نوع من اللطف لما فايدته زجر النفس

عما هو معلوم القبح قبل اللطف كما في الخبر عن وجود الجنة والنار في زمان التكليف

وكتابة الحفظة للاعمال ووجود الامام في زمان غيبته ع وايراد جميع المكلفين

جهنم ثم تنجية المتقين ونحو ذلك واما ما فيه اختيار للعبد فلا يرتفع الاسى عليه

او الفرح به بتامل كون كل شيء في الكتاب لان كتابته تابعة لسوء اختياره او حسنه

تمام الآية الى قوله تعالى في سورة نوح ويؤخركم الى اجل مسمى ان اجل الله اذا جاء لا

يؤخر الآية قال الطبرسي رحمه الله في جوامع الجامع فيه دلالة على ثبوت اجلين

مثل ان يكون قد قضى الله سبحانه ان يعمر قوم نوح ان امنوا الف سنة وان

بقوا على كفرهم اهلكهم على راس تسعمائة سنة فقال لهم امنوا يؤخركم الى اجل مسمى

يعني الوقت الذي سماه الله تعالى وضربه امدا ينتهون اليه لا يتجاوزونه وهو

تمام الالف سنة ثم اخبر انه اذا جاء ذلك الامر لا يؤخر كما يؤخر هذا الوقت ولم

لكن لكم حيلة انتهى والى قوله تعالى في سورة البقرة فالآن باشروهن وابتغوا
ما كتب الله لكم الآية على ما قالوا من ان معناه اطلبوا ما قدره الله لكم واثبته
في اللوح من الولد والى ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال جف القلم بما
هو كاين قيل له فالعمل قال ع اعملوا فكل ميسر لما خلق له ورووا عن علي عليه السلام
عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ما من نفس منفوسة الا وقد علم مكانها من الجنة
والنار قلنا افلا نتكل قال لا اعملوا فكل ميسر لما خلق له ~~ومعناه ما رواه الصدوق~~
~~رحمه الله~~ في كتاب التوحيد في باب السعادة والشقاء عن ابي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام
انه قال في معناه ان الله عز وجل خلق الجن والانس ليعبدوه ولم يخلقهم ليعصوه وذلك
قوله عز وجل وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فيسر كلا لما خلق له فالويل لمن
استحب العمى على الهدى ~~الحديث وامثال ذلك من الظواهر والنصوص كثيرة~~
وقد نسب الفخر الرازي هذا المعنى الى القفال في تفسير قوله تعالى في سورة الليل فاما
من اعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى واما من بخل واستغنى وكذب
بالحسنى فسنيسره للعسرى الآية ثم قال واعلم ان هذا ضعيف لانه ع انما ذكر
هذا جوابا يعني اعملوا فكل ميسر لما وافق معلوم الله وهذا يدل على ان
ما قضى الله على العبد وعلمه منه فانه ممتنع التغير انتهى وفيه ان كونه جوابا

ما ذكره الاختيار دون الجبر لانه دفع لتوهم ترك العمل اتكالا على انه لا يقع الا معلومه تعالى بان ذلك لا يستلزم الجبر كما ذكرناه
~~وعلى تقدير تسليم ان يكون المراد بالتيسير الاول التوفيق وبالتيسير الثاني الخذلان~~
~~من باب مجاز المشاكلة لما ذكرنا من ظاهر اللغة والقرينة على ان المراد~~
~~بهما ما ذكرنا لا ما يوجب الجبر على المكلف به السين الاستقبالية كما بيناه~~
~~وليس المقصود بما ذكرنا تفسير القرآن بالرأي بل ابداء الاحتمال وهكذا~~
~~جميع ما ذكرناه في موضع التفسير وهنا استظهار ايضا بالمروي عن اهل البيت~~
~~عليهم السلام والعلم عند الله تعالى ورسوله واهل بيته عليهم السلام~~ ثم فلانه لو سلم
ظهوره فيما ذكره فهو ظاهر في مقابلة قاطع لان الحزن على المعاصي والندم عليها
توبة وهي من الواجبات وكذا الفرح على الطاعات لا بطريق الخيلاء والعجب
حسن وكلما اشتد هذا الحزن وهذا الفرح كان احسن ثم ان نذكر ما وعدناه
من بيان كون علمه تعالى تابعا للمعلوم مع كونه عين ذاته تعالى فانه
ربما يعترض عليه بان علمه تعالى من صفات ذاته تعالى اي الصفات الثبوتية
التي يمتنع انفكاكها عن الذات كالوجود والحيوة والعلم والقدرة
والسمع والبصر ونحوها لا من صفات فعله اي الصفات الثبوتية التي
لا يمتنع انفكاكها عن الذات كالايجاد والارادة والاختيار والادراك
والابصار والرؤية والسماع ونحوها ولا من صفات تمجيده وتقديسه

تعالى اى الصفات السلبية التى تفيد نفى النقص عنه تعالى كالغنى والوحدة

العزة والتعالى ونحوها وصفات ذاته تعالى صفات كمالية ثابتة له ما دام

الذات ازلا وابدا اوخواصها انه يمتنع اتصافه تعالى باضدادها كالموت والجهل

والعجز والصمم والعمى ونحوها وقد عرفها بهذه الخاصة ثقة الاسلام ابو جعفر الكلينى

رحمه الله تعالى فى الكافى فى باب الارادة انها من صفات الفعل وساير صفات الفعل

ومن خواصها ايضا انها عينه نعم كما تقرر والظاهر انه قد عرفها بهذه الخاصة

الصدوق رحمه الله تعالى فى كتاب التوحيد فى اخر باب صفات الذات وصفات

الافعال فلا يكون شئ منهما تابعا للمعلومات والا لتوقف على موجباتها

كما مر فى تقرير الشك والثانى فلم تكن صفة كمالية ثابتة له تعالى فى مرتبة ذاته

تعالى فضلا عن ان تكون عين ذاته تعالى سواء كان الموقوف عليه غير ذاته

تعالى او نفس ذاته تعالى والجواب بعد منع التوقف كما مر منع قوله فلم تكن صفة

كمالية تعالى لم بيان ذلك ان ما يتوقف عليه علمه تعالى اما مما يجرى مجرى

معلومه ويوجبه بوجوب غيره لاحق ولا سابق واما نفس معلومه تعالى وليس كائنا

موجودا فى الخارج فى نفسه ولا بتاثير مؤثر بل هو ثبوت ظرفه نفس الامر

وثبوت المعدومات الثابتات فيه افراديا ونسبيا بدون ذهن وسنذكر معناها

فان كون

كما ذكره

فى كتاب التوحيد

ابن بابويه

فان كون زيد موجودا كائنا فى الوقت الفلانى او حيثيته ثابت لزيد ازلا وابدا فى

ظرف نفس الامر كما يشيرون اليه بقولهم ان صدق المطلقة دائمى وليس لله تعالى فيه

تاثير وان كان له تعالى فى وجود كون زيد فى الوقت الفلانى تاثير فلا يكون متاخرا

عن ذات الله تعالى ولو بالمرتبة وكذا العلم فان المتوقف على ما مع الشى لا يلزم

ان يكون متاخرا عن ذلك الشى بالمرتبة وثبوت الشى للشى ليس فرع ثبوت

المثبت له مطلقا بل انما الفرعية فى النسبة الحقيقية والمراد بالنسبة الحقيقية

هنا نسبة تعلق بها تاثير على حدة كثبوت البياض للجسم دون نحو ثبوت

الزوجية للاربعة ثم اولا ان فى ذلك العينية فانه ليس معنى

كون صفات ذاته الكمالية عينه تعالى ما يتوهم من ظاهر اللغة كيف وهى متغايرة

بالمفهوم بل المراد بكون صفات ذاته عينه تعالى معنى مجازى فى اللغة

لا يبعد ان يكون حقيقة فى عرف من يستعمله من العلماء وهو ان مجرد ذاته

نعم كاف فى مصححية انتزاع اهل العقل كل واحد من هذه المفهومات

عنه تعالى اى لو وجد عقل ونوجه اليه تعالى والى مفهومات تلك الصفات

التى هى الكون والوجود والحيوة والعلم والقدرة ونحوها باعتبار معانيها البديهية الضرورية

التى يعرفها كل من يعرف اللغة وحكم بها عليه تعالى فى قضية ضرورية بالضرورة

الازليه اشتقاقا حقيقيا اى بدون تجوز فى المشتق منه ولا فى القيام المعتبر فى المشتقات
كان الحكم صادقا بدون حاجة لصدقه الى تحقق امر غيره تعالى فى نفسه فى الخارج يكون
مصححا ومصداقا للحمل عليه تعالى سواء كان الغير نفس تلك الصفات بان تكون لها
افراد حقيقية قايمة بذاته تع قياما حقيقيا فيكون حملها عليه تعالى اشتقاقا
راجعا الى حمل تلك الافراد الحقيقية ايض عليه تع اشتقاقا كما فى حمل البياض على
زيد اشتقاقا لا الى حمل حصصها فقط عليه تعالى وسنبين معنى الفرد الحقيقى
والحصة اولا سواء كان جزءا من الموصوف كما فى حمل الكون على امر فرضناه
مركبا من واجب الوجود او خارجا اما علة للموصوف كما فى حمل الكون على الخا
على زيد او علة لصحة حمل الصفة فقط كما فى حمل الايجاد بعض الافعال الاختيا
على زيد وهو الذى يكون داعية عن امر موجود فى الخارج وكما فى حمل العلم
والقدرة ونحوهما من الصفات التى يتصف بها القديم تعالى الضر
على الممكنات كما سنحققه او مصداقا لحمل الصفة بدون تاثير كما
فى حمل ذوات الممكنات وذاتياتها ولوازم ماهياتها عليها ونحو
ذلك من القضايا الازلية التى ليس موضوعها ذات القديم تعالى
فانها محتاجة الى وجود محقق ظرف نفس الامر والزمان والازل ومصداقا

وجدها

وجدها وهو ذات القديم تع ليس علة لموضوعاتها ولا للحمل فى الازل اذ لا تاثير
ولا يتنافى ما ذكرنا من عينية صفات ذاته تعالى متوقفة على امر غير ذاته تعالى كوجود العقل
المدرك وتوجهه الى مفهومات هذه الصفات ونسبتها الى الذات ونحو ذلك
فان الحمل ونحوه حكاية واخبار اما صادق واما كاذب والكلام هنا فى المحكى
والمصداق لا فى الحكاية والخبر ثم ان اطلاق العينية على المعنى الذى
ذكرناه وان كان مجاز العرف والعلاقة بينها وبين عينية الذات والذاتيات
للشى ضرورة الحمل وقلة المصداق المحتاج اليه لكن ضرورة الحمل وقلة الحاجة
الى المصداق فى المعنى الذى ذكرناه اشد منها فى حمل الذات والذاتيات
على الشى كما يظهر مما مر وهذا المعنى للعينية مذكور فى احاديث اهل البيت
عليهم السلام ولكون العينية مجازا قد ورد فى احاديثهم عليهم السلم نفيها
قولهم عليهم السلم لم يزل الله عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم والسمع ذاته
ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر والقدرة ذاته ولا مقدور رواه الكلينى
الصدوق رحمه الله فى كتاب التوحيد فى باب صفات الذات
وصفات الافعال وقد روى فى باب مجلس الرضا ع مع سليمان المروزى
انه قال سليمان ارادته تعالى منه كما ان سمعه منه وبصره منه وعلمه منه
قال الرضا ع فارادته نفسه قال لا قال فليس المريد مثل السميع والبصير الحديث

ونارة نوطفهم ايام عليهم السلام والاسم غير المسمى فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر ولم

يعبد شيئا ومن عبد الاسم والمعنى فقد كفر وعبد اثنين ومن عبد المعنى

دون الاسم فذاك التوحيد افهمت يا هشام قال فقلت زدني قال ان لله

تعالى تسعة وتسعين اسما فلو كان الاسم هو المسمى لكان كل اسم منها الها ولكن الله معنى يدل عليه بهذه الاسماء وكلها غيره الحديث هذا مع قوله

يا هشام الخبز اسم للماكول والماء اسم للمشروب والثوب اسم للملبوس والنار اسم للمحرق

عليهم السلام ان الاسماء صفات وصف بها نفسه نعم رواهما الكليني في الكافي

في باب المعبود وروى الصدوق في كتاب التوحيد في باب اسماء الله تبارك

وتعالى عن الرضا عليه السلام قال سالته عن الاسم ما هو قال صفة لموصوف الحديث

وبعد وضوح المعنى لا مشاحة في التعبير ولا يخفى ان ما رواه الكليني رحمه الله

تعالى يدل على ان المراد بالمعنى المصداق لا مفهومات الصفات ويشهد

لذلك ايضا روايات منها ما رواه الصدوق في كتاب التوحيد في باب

صفات الذات وصفات الافعال عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام

انه قال في صفة القديم انه واحد صمد احدي المعنى ليس بمعاني كثيرة قال

قلت جعلت فداك يزعم قوم من اهل العراق انه يسمع بغير الذي يبصر

آخر الحديث ومنها ما رواه في باب معنى رضاه عز وجل وسخطه عن

ابي عبد الله عليه السلام انه قال في حديث وخالقنا لا مدخل للاشياء فيه

واعلم

المكون ومراده الايجاد حقيقة لا بالمعنى الذي سنذكره في جواب الشك

الرابع تقريره انه نقل المحققون عنه جملة انه قائل بان صفاته تعالى لا عينه ولا غيره

واعلم ان الدليل على كون صفات ذاته تعالى عينه بالمعنى السابق انما يتم بامور

ثلثة الاول ابطال كل معنى للعينية سوى ما ذكرنا من المعاني السبعة التي ذكرها

القوم على وجه لا يرد مثله على ما ذكرنا الثاني ابطال زيادة صفات ذاته

اي وجودها في الخارج سوى الوجود الرابطي وثبوتها له تعالى الثالث اثبات

انه لا يبقى الا العينية بالمعنى الذي ذكرنا ودفع الاعتراضات عنه فههنا

مقامات ثلثة في المقام الاول ان لفظ الصفة اذا اطلقت يتبادر منه المبادي

كالوجود والعلم والقدرة وقد تطلق على المشتقات كالموجود والعالم والقادر

وان الالفاظ صفات ذاته تعالى كالوجود والعلم والقدرة ومرادفها بل صفات

مطلقا مفهومات هي حقايق لغوية فيها وكل منها بديهي التصور يعرفه

كل من يعرف اللغة وما يحمل منها عليه تعالى وعلى الممكن ايضا اي يحمل الاشتقاق

معنوي بينهما كقولنا صانع العالم عالم وقادر وموجود وزيد عالم وقادر وموجود

وليس اطلاق هذه المشتقات على القديم تعالى وعلى الممكنات بالاشتراك اللفظي

ولا بالحقيقة والمجاز وقد يعتبر في الصفة قيد يخصها بالقديم تعالى وح تسمى نعوتا

لا صفة نحو قولنا هو تعالى عالم الذات مرادا به العينية بالمعنى السابق وكذا هو تعالى

علم لا جهل فيه ونحوهما كما رواه ابن بابويه رحمه الله في كتاب التوحيد في باب

صفات الذات وصفات الافعال عن هرون بن عبد الملك عن ابي عبد الله عليه السلم

وعن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عم اذا تمهد ذلك فنقول على القول بعينية

صفات ذاته تعالى لذاته ليس للمفهومات الضرورية التي هي الكون والوجود والعلم والقدرة

ونحو ذلك من صفات ذاته افراد حقيقية لا في القديم تعم ولا في الممكنات

بل لها بالاضافة الى الموصوفات حصص هي عين تلك المفهومات بالذات مغايرة

لها باعتبار اي باعتبار الاضافة الخارجية التي ليست مساوقة لنوع تحصل وكون لهذه

المفهومات في انفسها والمراد بالفرد الحقيقي للمفهوم امر متقرر في نفسه تقررا اصيلا

بالنسبة الى ذلك المفهوم يحمل ذلك المفهوم عليه حمل مواطاة حقيقية اي بدون

تجوز سواء كان تقرره الاصيل وكونه في الخارج كهذا الجسم وهذا البياض فانهما

فردان حقيقيان لمفهوم الجسم والبياض او في الذهن على القول بالكون الذهني

كمفهوم العلم فانه فرد حقيقي لمفهوم المفهوم المطلق ونحوه ومفهوم الانسان

فانه فرد

فانه فرد حقيقي لمفهوم النوع او تقررا في الخارج بدون كون فيه على القول بثبوت المعدومات الغائبات

في الخارج وقد يكون المفهوم فردا حقيقيا لنفسه باعتبارين كالكلي ونحوه من المفهومات

المتكررة وحمل المفهوم على فرده الحقيقي حمل متعارف كحمل الابيض على هذا الجسم وحمل

النوع على الانسان وحمله على ما ليس فردا حقيقيا له حمل غير متعارف سواء كان حصة

له كما اذا انضم جاعة مفهوم الانسان فحمل الانسان على كل واحد من متصوراتهم

حمل على حصته ومثله حمل الامكان والحدوث ونحوهما من الامور الاعتبارية التي

ليس لها في ضمن القيام بموصوفها الا الكون الرابطي على الامكان زيد وحدوثه من

حيث انهما قائمان به ونحوهما ومثله حمل العلم على علم القديم تعالى وساير صفات

ذاته كما سنبينه انشاء الله تعالى او لم يكن حصة له كحمل ما كونه اصيل بالنسبة الى

شيء على ذلك الشيء كالحمل في قولنا بعض النوع انسان وهذا لا يصدق على عكسه اي

بعض الانسان نوع والدليل العقلي على انه ليس لصفات الذات فرد حقيقي في القديم

تعالى ولا في الممكن انه لو كان لها فرد حقيقي في القديم تعالى ولكن لها فرد حقيقي

فهو لا يخلو عن خمسة احتمالات لانه اما ان يكون لها فرد حقيقي في القديم تعالى

ليس لها فرد حقيقي في الممكن فقط والاول لا يخلو عن اربعة احتمالات لانه لو كان لها

بيان انه ليس لصفاته تعالى فرد حقيقي

العقلي اشارة الى انه مسبوق من قولهم عم ولم يعبد شيئا ونحوه دليل عقلي انه ليس لها فرد حقيقي

القديم تعالى يشير علمه الفرد الحقيقي امداد كما معد

فرد حقيقي فيه تعالى فردها ليس امراً موجوداً في نفسه قائماً بذاته تعالى قياماً حقيقياً لانه

بالزيادة والمفروض خلافه ففردها نفس ذاته تعالى وليس قيامها به المصحح لحملها

عليه اشتقاقاً الا قياماً مجازياً لان قيام ماله فرد حقيقي بشيء يستلزم قيام فرده به

قالوا ان قيامه عين قيامه ومعلوم انه لا يمكن هنا قيام الفرد به تعالى قياماً حقيقياً

اذ لا يمكن قيام الشيء الموجود في الخارج بنفسه قياماً حقيقياً فلا يمكن ايضاً

قيام المفهومات كمفهوم الموجود المطلق ونحوه به قياماً حقيقياً لا يخ

اما ان يكون اطلاق المشتقات من هذه الصفات كالموجود والعالم والقادر

عليه تعالى حقيقة لغة فهو تع وجود وموجود وعلم وعالم وقدرة وقادر وهذا مختار

الدواني في قديمة التجريد في بحث المواد الثلث حيث قال في بيان عينية الوجود

لم تع ان معنى الموجود ما قام به الوجود اعم من ان يكون قياماً حقيقياً

نحو قيام الوصف بموصوفه او على طريق قيام الشيء بذاته الذي مرجعه عدم القيام

بغيره وكون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازاً لا يستلزم كون اطلاق الموجود

عليه تعم مجازاً كما لا يخفى انتهى وهذا الكلام صريح في كون ذاته تعالى فرداً

حقيقياً لمفهوم الوجود المطلق لانه لولاه لم يتصور كون قيام الوجود اشتقاقاً

به تعالى قياماً مجازياً الا اذا اريد بالمشتق منه وهو لفظ الوجود معنى مجازي له

ليس اطلاق الموجود عليه تعالى حقيقة لغة بل في جديدته على التجريد ايضاً تصريحات

به وبه يندفع ما ربما ابطلنا به كون قيام مفهوم الوجود المطلق بذاته المصحح لحمله

اشتقاقاً على ذاته تعالى قياماً حقيقياً من ان قيام ماله فرد حقيقي بشيء اشتقاقاً

يستلزم قيام فرده به كذلك كما ذكره المحشي الشيرازي هنا في اصلاح كلام الدواني

حيث قال بعد ما سننقله عنه في ابطال الاحتمال الاول ثم لا يخفى ان الموجود بمعنى

ما قام به الوجود حقيقة وان كان معنى شاملاً للواجب والممكن لم يذهب الى

انه المعنى المشترك فيه ووجه اشتراك الوجود بان بين ههنا معنى مشتركاً

بينهما وان لم يكن معنى حقيقياً للفظ الوجود لان الدليل على اشتراك الوجود يدل

على اشتراك الكل في معنى يكون موجودية الكل به وليس موجوديته تعالى بالوجود

انتهى وفيه ايضاً انه ليس المراد في نحو قولهم موجوديته تع بالوجود المطلق للسببية الحقيقية

والا لم يصح كون موجوديته تعالى بنفس ذاته ايضاً بل هي للملابسة باعتبار

التغاير الاعتباري ومعناه ان معنى موجوديته تع عروض الوجود المطلق له

وهو حق ولا يلزم بمجرد انه عروض ان يكون محتاجاً الى فاعل وتاثير فان

الكائنة الموجودية او عروض الوجود المطلق كليس الا بصحة انتزاع حصة من الوجود ولا يحتاج هذه

الصحة الى سبب يؤثر فيها كتأثير الفاعل في معلوله بل لا بد لها من مصحح للانتزاع

وهو في القديم تع نفس ذاته بلا تأثيرها في الصحة وفي الممكنات فاعلها بعنوان التأثير

فيها فقط لا في الصحة ايض على حدة وهذا معنى قول المحققين من القايلين

بعينية صفات ذاته تعالى له ان صفات الواجب تعا لا تكون آثارا له وانما تمتنع نفيها

لكونها من لوازم الذات فهو موجود بذاته وعالم بذاته وقادر بذاته والممكن

موجود بغيره وعالم بغيره وقادر بغيره وكذا قولهم في تقسيم المفهومات الى الواجب

والممكن والممتنع الواجب ما يقتضي ذاته موجوديته وبما ذكرنا يندفع كثيرا

من الشبه عنهم فان قلت كما ان كل مفهوم باعتبار وجوده في نفسه

اما واجب واما ممكن واما ممتنع كذلك باعتبار وجوده الرابطي فثبوت

حصة من الوجود الخارجي للقديم تعا بالمعنى الذي ذكرتم من اي قسم

قلت لو عمم المقسم بحيث يشتمل الوجود الرابطي ايض كان هذا الثبوت

داخلا في الواجب بالذات لكن لم يعمم ولذا يكفر من يقول بتعدد الواجب

واما اطلاق المشتقات عليه تع مجازا لغة كما جوزه الدواني في قديمة التجريد

ايض حيث قال ثم لو فرض كونه مجازا في عرف اللغة فهم لا يتحاشون عن

ذلك بل قال الشيخان ابو نصر وابو علي في تعاليقهما اذا قلنا واجب الوجود

موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لا انه شيء موضوع فيه

الوجود اما باقتضائه او باقتضاء غيره انتهى وعلى التقديرين اما ان يكون المراد

بعينية الوجود والعلم والقدرة لذاته تعا عينية فردها بان يكون

حملها عليه تع مواطاة حملا عرضيا وهذا المختار جمهور المعتزلة ولذا

قالوا ان الاسم غير المسمى كما مر واختاره ايض المحقق الطوسي حيث

قال في التجريد ولا يزيد وجوده تعا عليه والا لكان ممكنا والوجود المعلل

هو المقول بالتشكيك اما الخاص به فلا وليس هو طبيعة نوعية على ما سلف

سلف فجاز اختلاف جزئياته في العروض وعدمه انتهى وتصرح

بحوله غير منهم الدواني لظهور بطلان كون مفهوم الوجود المطلق

عليه تع لحمل تمام الحقيقة النوعية على فرده كما سيجي واما ما ذكره

الدواني في جديدة التجريد ونسبه الى ابن سينا ايض عند قول الشارح

في شرح قول المحقق ولا يزيد وجوده عليه والا لكان ممكنا وذات الواجب

فرد خاص من افراد الوجود المطلق حيث قال اذا صدر عن العلة الحقيقية
ذات صح للعقل انتزاع الوجود عنه وبهذا الاعتبار يطلق عليه الموجود كذلك
فمبدأ صحة هذا الانتزاع هو تبعيته للفاعل لا ذاته بذاته اذ لو كان بذاته
كان واجبا فلم يصح تاثير الفاعل فيه فان الواجب بذاته مبدأ لصحة انتزاع
الوجود منه وهذا معنى كون وجود الممكن زائدا انه بسبب الغير يصح
انتزاع المعنى منه لا ان هذا المفهوم الاعتباري عين ذاته تعالى
عن ذلك فالمراد من الوجود هو مبدأ انتزاع هذا المعنى وبهذا قال
الشيخ في بعض تعليقاته انه من قبيل التعبير عن الشيء باللوازم انتهى فهو
نطق بالحق غفلة مع الاضطراب فيه واما ان يكون المراد بعينية تعالى
المفهومات منها له بان يكون حملها عليه الحمل تمام الحقيقة النوعية على شخصها
وهذا ما زعم جمهور الاشاعرة انه مراد القائلين بعينية صفات ذاته
تعالى له والاحتمال الخامس احد احتمالات عبارة شارح المواقف كما ستنقله
فهذه احتمالات خمسة لعينية صفات ذاته تعالى له لا يمكن مع الاربعة الا
منها كون علمه تعالى تابعا للمعلوم وهي باطلة باسرها اما بطلان الاحتمال الاول

وهوان

وهو ان يكون فردها نفس ذاته تعالى ويكون اطلاق المشتقات منها عليه تعالى
حقيقة لغة مواطاة حملا عرضيا فنقول فيه اما اولا فان المفهوم من الوجود مثلا
مفهوم اعتباري لا يصلح لحمله مواطاة على موجود كائن في الخارج في نفسه اصلا وهذا
ضروري وصرح به الفارابي وابن سينا ولوضوح ورد وهذا نسب المحشي
الشيرازي الى الدواني انه حقق سابقا ان ليس ذاته فردا من الوجود المطلق
حقيقة بل المراد من كونه فردا للوجود انه نايب مناب فرد الوجود فان مصداق
حمل الموجود على الممكنات الحصص العارضة لها وفي الواجب هو الوجود
بان فيه مسامحة يعني ان المراد انه قائم مقام فرد الوجود ثم قال ويمكن ان
ايضا مرادهم من الوجود مبدأ الاثار لا المعنى المصدري النسبي الغير المحمول
على الموجودات وح لا مجال للتوهم كونه تعالى ليس فردا منه انتهى وهذا كلام
ساقط لما مر من انه خلاف صريح كلام الدواني الذي فرض الكلام فيه
فلا يفيده هذا وايضا قوله سابقا اشارة الى ما ذكره الدواني في بحث زيادة
الوجود عند قول شارح التجريد ويمكن ان يجاب عن الوجوه الثلثة الخ وهو
لا يدل على هذا فانه ابطل فيه اولا كون ذاته تعالى فردا لمفهوم الوجود موجودا

ويكون حملها عليه تعالى

نقلهما الشارح الجديد في بحث زيادة الوجود وصرح به الصنف في بحث خواص الواجب نقله عنه الدواني في الجديد

ابطال احتمال الرابع ... العينية

ذاته ... قول الفلاسفة
الدواني ان حقيقة الواجب

لعروض بالوجود له ثم حقق ثانيا ان ذاته تعالى فرد لمفهوم الوجود موجود بنفسه

وقد صرح ثمه بذلك في الجديدة وايض حمل الموجود عليه تعالى مجازا لانه لا

يتصور كون المشتق منه مستعملا في المعنى المجازي مع كون حمل المشتق على شيء

حقيقة فيصح سلبه عنه تعالى حقيقة وهو خلاف ضروري الدين الا ترى انهم

يكفرون من يقول من عوام العرب ان صانع العالم ليس موجودا وفي باب

اطلاق القول بانه تعالى شيء من الكافي وباب في انه تبارك وتعالى شيء من

كتاب التوحيد روايات دالة على انه تعالى شيء بحقيقة الشيئية والا يلزم ان

تعالى في حد التعطيل وحد الابطال وحد النفي اذ لم يكن بين النفي و

الاثبات منزلة وعلى ان ذلك لا يستلزم تشبيهه تعالى بخلقه ثم لا يرد

النقض بان القايل بتجرد المشار اليه بانا نقول انا قمت وانا جلست

ولا يصح سلبهما عنه عنده ايض ولذا يغلط من يقول ما قمت ولا جلست

ولا الحل بان حقيقة الموجود ما قام به الوجود باعتقاد اهل العرف

فهو حقيقة الموجود فيه تعالى ايض وذلك لان القيام حال من به البدن

حقيقة لا البدن نفسه ونحوه المشي والصعود والنزول فيبطل النقض

واما الحمل

واما الحمل فهو تعسف ظاهر ومع هذا اعتراف فيما نحن فيه لانه ليس الاعتراض عليه

في القيام بل في المشتق منه وهو انما ينفع لو نفع في دفع ما سيجيء من الاعتراض الرابع

على الاحتمالين الاولين وايض هو خلاف مقتضى البرهان فان براهين اثبات و

الوجود جميعها وارد على هذا المعنى الحقيقي البديهي الذي تصوره كل من عرف

وايض ينقل الكلام الى مبدا الاثار ونقول هل مفهومه الذي يستعمل فيه حقيقة مراد

عليه تعالى ام لا فعلى الثاني يلزم التسلسل وعلى الاول نقول ان معنى المشتق منه

عنده بمبدئية الاثار هل هو عينه تعالى حقيقة ويعود المحذور كما هو او

او كل ما تقول فيه نقول في الموجود بدون حاجة الى الانتقال منه الى مبدا الاثار

ان الفرق تحكم ولم يذهب اليه احد واما ثانيا فانه يلزم ان لا يكون كموجود

باعتبار الحصص العارضة بل يكون عينا لما بهذا المعنى فانا نعلم ضرورة

مفهوم يحمل حقيقة على شيء اشتقاقا باعتبار قيام فرده الحقيقي به قياما حقيقيا

مجازيا لا يمكن ان يحمل على شيء آخر اشتقاقا الا باعتبار قيام فرد حقيقي له به كذلك

كان القيام فيه مجازيا كان في الجميع مجازيا وان كان حقيقيا كان في الجميع حقيقيا

لم يجوز العقل قيام نحو البياض بذاته ولا قيام نحو الجسم بغيره وما اشتهر من ترجيح الاهم

في يوم القيمة ان صح فمبني على التجوز وهذا منشاء دعواهم ان العوارض الذهنية
سواء كانت معقولات ثانية او لوازم ماهية لا يمكن وجودها في نفسها في
الخارج ولا في الذهن في ضمن الاتصاف بها وقال الشارح الجديد للتجريد عند
قول المحقق في مبحث المواد الثلث ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم امكان الواجب
لا شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها
ولو جوزنا ذلك لزمنا ان نجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم ومتحركا
بالحركة المعدومة الى غير ذلك وذلك سفسطة ظاهر البطلان انتهى وقد ادعى
الدواني ايضا العلم الضروري بذلك وهذا وان كان مساعدة على بعض
ما ادعينا ضرورته لكن ~~اذا انضم اليه الادلة على انه ليس للوجود المطلق~~ في
~~الممكنات فرد حقيقي بالمعنى الذي ذكرنا سابقا وانما يعرض لها الحصص~~ وكان
~~بقالو لولاه يلزم التسلسل وغير ذلك من المفاسد لكفى في المقصود ههنا و~~
~~ان ادعينا الاختصاص بالقيام الحقيقي رجعنا الى دعوى ضرورية عدم~~ الفرق
الشارح الجديد والدواني
واما ثالثا فان حمل المعاني المصدرية او الحاصلة بالمصدر على امر حمل مواطاة
متعارف غير صحيح الا اذا كانت ذاتية له او بالعكس فانه لو كان كل منهما منفردا

عن الاخر

عن الاخر قائما بما قام به الاخر قياما حقيقيا او مجازيا كان كالعلم والقدرة القائمتين
بزيد ومعلوم انه لا يحمل احدهما على الاخر مواطاة واما رابعا فانهم عرفوا القيام
الحقيقي بالاختصاص الناعت وفسروه بصحة حمله على شيء اشتقاقا والتبادر قرينة
عليه فلو كان القيام مجازيا كان حمله عليه اشتقاقا مجازا وانت اذا تاملت في
هذا عرفت ان اسم الفاعل كالناطق والصاهل ونحوهما لا يمكن ان يكون
ذاتا للشيء واما خامسا فانه لو كان القيام المجازي كافيا في اطلاق المشتق حقيقة صح اطلاق
التامر واللابن بمعنى اسم الفاعل على التمر واللبن حقيقة لغة لقيامهما بنفسهما
وعدم قيامهما بالغير وهو ظاهر الفساد واما بطلان احتمال الثالث وهو ان يكون فردها نفس
ذاته تعالى ويكون اطلاق المشتقات منها عليه تعالى حقيقة لغة ويكون حملها عليه
تعالى مواطاة حملا ذاتيا فنقول في بيانه اولا انه يبطله جميع ما ابطلنا
به الاحتمال الاول سوى الاعتراض الثالث وثانيا انه يبطله جميع ما اورده
الاشاعرة على القائلين بعينية الصفات من الادلة العقلية والنقلية استنبطها
بالاعتراض الثالث على الاحتمال الاول فانه دال على بطلان كون الحمل عرضيا
وهذا التوهم ان المراد بالعينية معناها الحقيقي نعم الادلة العقلية انه يلزم

~~ان لا يكون حمل تلك الصفات على الذات مفيدة بمنزلة قولنا الانسان بشر~~

الذات ذات والعالم عالم والعلم علم ومنها انه يلزم ان يكون العلم هو القدرة والقدرة

هي الحيوة اي بحسب المفهوم وكذا البواقي من غير تمايز اصلا لانها كلها نفس

الذات فينتظم قياس هكذا العلم هو الذات والذات هي القدرة فالعلم

هو القدرة ومنها انه يلزم ان يجزم العقل بكون الواجب بذاته عالما قادرا

حيا سميعا بصيرا من غير افتقار الى اثبات ذلك بالبرهان لان كون

الشيء نفسه ضروري ومنها انه يلزم ان يكون العلم مثلا واجب الوجود

لذاته قائما بنفسه صانعا للعالم معبودا للعباد حيا قادرا سميعا

بصيرا الى غير ذلك من المحالات وليس كذلك وفاقا حتى صرح الكعبي

بان من زعم ان علم الله تعالى بعينه فهو كافر وقد روى في الكافي في باب

المعبود عن ابي عبد الله عم انه قال والاسم غير المسمى فمن عبد الاسم دون

المعنى فقد كفر ولم يعبد شيئا ومن عبد الاسم والمعنى فقد كفر وعبد

اثنين ومن عبد المعنى دون الاسم فذاك التوحيد الحديث

وعن ابي جعفر عم ان الاسماء صفات وصف بها نفسه الحديث

في نحو قولنا الواجب ... عالم وقادر ... بمنزلة قولنا الانسان بشر ح

وقع

~~يمكن ان يقال ان المراد بالمعنى الذات المصداق لحمل الصفات وبالاسماء~~

~~مفهومات الصفات الانتزاعية كما مر بقرينة قوله ولم يعبد شيئا~~ ومن الادلة

النقلية الظواهر الدالة على اثبات العلم والقدرة نحو قوله تعالى في سورة النساء

انزله بعلمه وقوله تعالى في سورة هود فاعلموا انما انزل بعلم الله وقوله تعالى في سورة

البقرة ان القوة لله جميعا وقوله تعالى في سورة الذاريات ان الله هو الرزاق

ذو القوة المتين هذه ادلة الاشاعرة وقد ذكر مضمونها شارح المقاصد

وافتخر بها وقال المعتزلة مع ارتكابهم شناعة العالم بلا علم والقادر بلا قدرة

لا يرضون رأسا برأس بل يباهون بنفي الصفات ويعدون اثباتها

من الجهالات انتهى وروى ~~الصدوق~~ ابن بابويه ره في كتاب التوحيد في باب التوحيد

ونفي التشبيه عن ابي عبد الله عم انه قال كل شيء وقع عليه اسم شيء

سواه فهو مخلوق الا ترى الى قوله العزة لله العظمة لله وقال لله الاسماء

الحسنى فادعوه بها وقال قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله

الاسماء الحسنى فالاسماء مضافة اليه وهو التوحيد الخالص الحديث ~~لا يقال~~

~~قوله عم فهو مخلوق مع قوله الا ترى الخ يدل على ان صفاته تعالى مخلوقة وحملها~~ على الرقم

والعجب ... حيث قال ... الواجب ... بل ... المعتزلة

ليس الا بان يكون لها وجود في انفسها ايضا والا فلها باعتبار وجود
الرابطي له تعالى عندكم انها واجبة بالذات او كالواجب كما مر فهي زايدة
عليه لانا نقول الخلق لغة التقدير ولا يكون الا في المختار ولم يتوهم احد من
القايلين بزيادة صفاته تعالى انها مخلوقة له تعالى اي صادرة عنه تعالى بالاختيار
فينبغي ان يأول الحديث بانه عم لما قال كل شيء اي موجود في نفسه في الخارج
سواه فهو مخلوق اي لله تعالى خلق تقدير كما سيجي في ابطال مذهب المعتزلة كان
مضطرا لاعتراض بان يقال صفاته تعالى موجودات في الخارج في انفسها كما
هو عند الاشاعرة القايلين بزيادة صفاته تعالى وهي عندهم صادرة عنه
تعالى بالايجاب فهي اشياء غير مخلوقة فتصدى عم للدفع بان صفاته تعالى ليست
موجودات في الخارج لكانت واجبة الوجود في انفسها كما توهمته الاشاعرة
الاترى انها يضاف الى الله تعالى بالثبوت له ولو كانت موجودات في
انفسها كما سيتبين في المقام الثاني ويستحيل حلول واجب الوجود في محل
فثبت انه ليس لها وجود في الخارج الا انضماما اي ليس لها وجود الا الوجود
الرابطي وهو اي القول بان كل شيء سواه فهو مخلوق في التوحيد الخاص

انظرواه

ثم ان ظواهر الادلة النقلية لعلها تبطل الاحتمال الاول ايضا واما بطلان الاحتمال
الثالث وهو ان يكون فردها نفس ذاته تعالى ويكون اطلاق المشتقات
منها عليه تعالى مجازا ويكون حملها عليه تعالى مواطاة حملا عرضيا فلانه
يبطله الاعتراض الاول والثاني الواردان على الاحتمال الاول ويبطله ايضا انه
خلاف ضروري الدين وخلاف مقتضى البرهان كما مر تقريره ثم
لا يخفى ان قول ابي نصر وابي علي لا يدل على كون الموجود مجازا لان الضمير
في قولهما فهو لفظ مجاز راجع الى مجموع القول فيجوز ان يكون مجازيته
باعتبار انه ليس فيه شرط كون الجملة الاسمية المركبة من المبتدأ والخبر
مستعملا في معناها الحقيقي وهو كون المبتدأ شيئا موضوعا اي معلوما
عند المخاطب صدقه على فرد والخبر مجهول الصدق لان الامر فيما
نحن فيه بالعكس فان صدق الخبر وهو موجود على فرد معلوم عند المخاطب
والمراد الاخبار عنه بانه يجب وجوده (بعضا فواده) وليس المراد ان واجب الوجود شيء
موضوع اي معلوم الصدق على فرد والخبر اي فيه الوجود وهو معنى
موجود مجهول فيخبر عنه ونقول فيه الوجود فان الجهل بالوجود بعد وضع

عبارتها في تعاليقها هكذا اذ واجب الوجود موجود معناه انه يجب وجوده لا انه موضوع فيه الجهل بالعقل او باقتضا جهة اسر

وجوب الوجود غير ممكن وح فالوجود فى قولنا فيه الوجود ليس قايما
مقام فاعل موضوع بل هو مبتدا وخبره فيه والجملة خبر آخر عن الضمير
فى انه وقولنا موضوع صفة لشى لا خبر صفة لشى آخر عن الضمير فى انه و
لا يخفى ان ماذكرنا اشد انطباقا على عبارته او بطلان الاحتمال
الرابع وهو ان يكون فردها نفس ذاته تعالى ويكون اطلاق المشتقات
منها عليه تعالى مجازا وحملها عليه تعالى مواطاة حملا ذاتيا فلانه يبطله
الاعتراض الاول على الاحتمال الاول ويبطله ايضا انه خلاف ضرورى
الدين وخلاف مقتضى البرهان كما مر تفصيله فى تقريره ويبطله ايضا
جميع ما نقلناه فى ابطال الاحتمال الثانى عن الاشاعرة من الادلة
العقلية والنقلية مع الروايات المنقولة فى ذيلها فان قلت اذا لم
يكن ذاته تعالى فردا حقيقيا للصفات ذاته تعالى فما وجه ماروى عن
ابى عبد الله عز وجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم الحديث قلت هو
تجوز فى الاسناد للاشارة الى ان هذه الصفات صفات ذات اى
ولهذا
ليست مما يكون له مصداق سوى الموصوف كصفات فعله تعالى

ان الدوانى توهم ان
الماهية وجوده بفتح
وحده وسكون
المهملة والمثناة
فوق وجره وجودن
بالاضافة فته

للعليم انه عالم بذاته هو

بقال

بقال انها عين ذاته تجوزا كما مر وان صفات فعله تعالى عين الفعل
اى الاثر تجوزا كما سيجى وان كان بين العينيتين تفاوت كما سنبينه ويمكن
ان يحمل على هذا ما نقل عن بعض الفلاسفة انه قال واجب الوجود
علم كله قدرة كله واما بطلان الاحتمال الخامس وهو ان يكون لها
فرد حقيقى فى الممكنات فقط فلانه يبطله الاعتراض الثانى على الاحتمال
الاول ولا ينافى ذلك ان من يتحقق لها فى الممكنات دون القديم نعم
مصداقات لا تحمل عليها حمل مواطاة الا تجوزا كالصورة الذهنية
على القول بها او المعلوم الحاضر بذاته عند العالم فى العلم الامكانى
وكالقوى والآلات فى القدرة الامكانية وسيتحقق فى جواب الشك الرابع
والخامس انه ليس لصفات فعله تعالى ايضا كالتكوين والايجاد والاختيار فرد حقيقى
لا فى القديم ولا فى الممكن وانما الفرق من صفات الذات وصفات
الفعل فى المصداق فانه لا مصداق فيه تعالى للاولى سوى الذات
واما الثانية فمعلوله لانه داخل فى مصداقها ثم انه قال شارح المواقف
فان قلت كيف يتصور كون صفة الشى عين حقيقته مع ان كل

واحد من الموصوف والصفة لشهد لمغايرته وهل هذا الا كلام

مخيل لا يمكن ان يصدق به كما في ساير القضايا المخيلة التي يمتنع

بها فلا حاجة بنا الى الاستدلال على بطلانه قلت ليس معنى ما ذكروه ان

هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته بل معناه ان

تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا مثلا ذاتك

كافية في انكشاف الاشياء عليك بل يحتاج في ذلك الى صفة العلم

يقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج انكشاف الاشياء وظهورها

عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته

فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة فان ذاته

مؤثرة بذاتها لا بصفة زايدة عليها كما في ذواتنا فهي بهذا الاعتبار

حقيقة القدرة وعلى هذا يكون الذات والصفات متحدة في

متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات

مع حصول نتايجها وثمراتها من الذات وحدها انتهى ويمكن

ان يقال انه ان اراد بنفي الصفات احد الاحتمالات السبعة وهي

مع الاحتمال

ابطال مذهب شارح ... العينية وهو المعنى

مع الاحتمالين اللذين نقلناهما عن الشيرازي في بيان بطلان الاحتمال

ففيه انا بينا بطلانهما وان اراد به مجرد نفي ان يكون لصفاته فرد حقيقي

فيه تم سواء كان في الممكن كذلك ام لا ففيه مع انه يابي عنه مبداء كلامه

الى مقطعه انه ليس ذلك معنى العينية بل هو جزؤه والا يلزم ان يكون

ولكون الوجود الخارجي عينا لزيد وهو لا يقول به ولما كان لفظ العينية مشتملة

على التجوز الموهم لما فهمه الاشاعرة عن القول بالعينية كما مر وكان نفي

جزء امن المراد منه ظاهر اللزوم لباقي الاجزاء كما يشهد له ان كل

من قال بزيادة صفاته تعالى ذهب الى انها موجودة في نفسها في الخارج

كالاشاعرة ومن تبعهم وسنبينه ايضا في المقام الثالث وضع نفي

عنه في بعض الروايات موضع العينية كما روى الصدوق في جوابات

اوايل باب التوحيد ونفي التشبيه من كتاب التوحيد عن الرضا

عليه السلم انه قال اول عبادة الله معرفته واصل معرفة الله توحيده و

نظام توحيد الله نفي الصفات عنه الحديث لا يقال لفظ نفي الصفات

عنه ايضا يشتمل على مثل ذلك التجوز لان المتبادر من الصفة الموجودة

دفع اعتراض وهو ان وضع الصفات موضع العينية في بعض الروايات ...

في نفسه القايم بغيره ولذا حصرها فيه الاشعري كان المتبادر من المجموع نفي الوجود

الرابطي للموجود في نفسه وان اراد به نفي ان يكون لصفاته مصداق فيه

سوى ذاته ويرجع الى ما ذكرنا من معنى العينية فهو حق لكنه يا باه عبارته

لانه لا دخل فيه لحديث ترتب الاثار ولان الاثار تترتب فيه ايضا على

الذات مع الصفه وايضا ظاهر جعل الانكشاف والظهور مما يترتب على العلم

ومن نتايجه وثمراته لا يصح لانه مضايف للعلم واحد المتضايفين لا

يترتب على الاخر فاثاره حقيقة ليست الا الافعال المحكمة المتقنة او صحة

صدورها وبالجملة فالصواب في جواب السوال ان معنى ما ذكروه ان هناك

ذاتا وله صفة وهما متحدان والمفهوم ولكن ليس معنى الصفه ما يتبادر منها

وهو الموجود في نفسه القايم بغيره كالبياض لكنه وليس ايضا معنى الاتحاد

ما تخيلته وهو المتبادر من لفظ الاتحاد ومعناه حقيقة وهو كون

ذاته تعالى نفس تلك المفهومات بان تحمل على ذاته حمل الشي على نفسه

في نحو قولنا الانسان انسان حتى يلزم ان يكون كلاهما تخيلا بل

معنى اتحاد الصفه ما بيناه وحررناه من كون مصداق حمل ام

كان في نفسه او في الخارج

عليه

عليه ذاته فقط بدون حاجة الى انضمام امر اليه كان في نفسه او في الخارج جزء او

خارج ونقول في المقام الثاني ان زيادة صفات ذاته تعالى بمعنى كونه مصداقاتها

وافرادها الحقيقية موجودة في انفسها في الخارج قائمة بذاته تعالى كما هو راي الاشعري

فيما عدا الكون والوجوب وراي الفخر الرازي فيهما ايضا مما تواتر معنى ابطاله عن الحجج

المعصومين من اهل البيت عم وهو من ضروريات مذهب الامامية رضوان الله عليهم

ومما رووا فيه عن المعصوم ما في الكافي في كتاب التوحيد في باب جوامع التوحيد عن

ابي ابرهيم ع انه قال اول الديانة به معرفته وكمال معرفته توحيده وكمال توحيده نفي

الصفات عنه بشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة الموصوف انها غير الصفه

وشهادتهما جميعا بالتثنية الممتنع منها الازل فمن وصف الله فقد حده ومن حده فقد

عده فقد ابطل ازله بيانه ان الديانة بكسر المهملة والتنا تحت والنون الايمان

والمراد بمعرفته الاعتراف بربوبيته المعلومة للاطفال ايضا كما في قوله تعالى في سورة الاعراف

واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم

قالوا بلى شهدنا والمراد بربوبيته ما يساوق كونه مكونا لغيره بقول كن اي بلا آلة

ولا حركة ولا تعب وكمال العمل كونه بحيث يقبله الله تعالى بان يكون له حقيقة ولا يكون

محض الظاهر والمراد بتوحيده نفي الشريك عنه في الربوبية وخواصها كالوجوب بالذات

والمراد بالصفات هنا الامور الكائنة في انفسها في الخارج القائمة بغيرها وقوله وشهادة

الموصوف انه غير الصفه كالتكرار السابقة للمبالغة في ابطال مذهب المخالفين فيه

وقوله حيا تمييز لا نسبة في شهادتنا مثل لله دره فارسا او حال للمضاف اليه لانه فاعل معنى
والمراد بالجحد المتفرق وهو ما لم يتعلق بعضه ببعض بعروض ونحوه ويستوي فيه المفرد
والتثنية والجمع وانما ذكره اشعارا بان هذا الحكم معلوم بدون حاجة الى ملاحظة برهان
التوحيد ايضا لاستحالة ان يكون العارض واجبا بذاته والتثنية بالمثلثة والنون
والمثلثة مصدر باب التفعيل بمعنى جعل شيء ثانيا لما كان اي تكوين شيء متاخرا عن شيء
لتكوين العارض للمعروض وضمير منه للتثنية والازل بفتح الهمزة وفتح المعجمة وتخفيف
اللام القدم الزماني والحكم بامتناع الازل من التثنية بدون ذكر برهان عليه
مبني على ضرورية هذا الحكم فان العقل الخالص عن تشكيكات الفلاسفة الزنادقة
الدهرية يحكم ضرورة بان التكوين لا يتعلق بالقديم الزماني ويعينه عليه ان اعم
القضايا الفعلية المطلقة العامة فكل ما لم يكون في وقت لم يكون اصلا وكل ممكن
حادث زماني وكان هذا معنى قولهم العالم حادث لانه متغير وكل متغير حادث
فان التغير مطاوع التغيير وهو التثنية او التحويل من الفناء الى الكون وما لهما
واحد وقد يكون بمعنى التبديل ولا يناسب هنا لانا نعلم ان كل ممكن متبدل قال
في القاموس وغيره جعله غير ما كان وحوله وبدله والفارق بين للتغير على
شهادتنا بما ذكرو قوله وصف الله اي بصفة كائنة في نفسها في الخارج او بكنه
ذاته والحد بالحاء المهملة وشد الدال المهملة اللغة والمنع من صنفه الكلي للشيء
وقت او جعل الشيء متناهي المقدار والعد بالعين المهملة وشد الدال المهملة احصاء الشيء

في

في جملة افراده ومعنى هنا الاشياء الناقصة في وقت كالمخلوقات الخالية من
العلم والقدرة ونحوهما الى ان يشاء خالقها والعلم بنفي كون نحو الجماد فاعلا لعلم
نفسه وقدرته ونحوهما اولا واجبا بالذات واول الفاعلين ضروري فانه تعالى واحد
لا بتاويل عدد ومن ذلك ما في اول نهج البلاغة عن امير المؤمنين ع انه قال
الحمد لله الى قوله الذي ليس لصفته حد محدود ولا نعت موجود ولا وقت
معدود ولا اجل ممدود وبيانه ان المراد بالصفة هنا اعم من الكائن في نفسه
في الخارج ومما يضاف الى المحدود وكذا نظاير الثلثة والمراد بالحد هنا منع
الشيء عن ان يتجاوز عما هو فيه من زمان او مكان او مقدار ونحوها
وهو قد يضاف الى الحاد وقد يضاف الى المحدود والمقصود هنا نفي الثاني اي
المحدودية لان الاول لا ينافي الازلية والابدية والنعت الصفة المختصة اما
بالموجود واما بغيره والمقصود هنا نفي الاول لان الثاني لا ينافي
الازلية والابدية اذ المراد بالموجود هنا المدرك لنا متخصصا
كهذا الجسم وهذا البياض من وجد المطلوب اذا ادركه في وقت كل
موجود بهذا المعنى ما يختص به من مكانه وصفه ونحوهما وهذا
مبني على ان كل ممكن مكاني فلا موجود سوى الله تعالى كما في الكافي في كتاب
التوحيد في باب حدوث العالم واثبات المحدث من قول ابي عبد الله ع

ونحن اذا تجردت حواسنا عن ادراكه ايقنا انه ربنا بخلاف
شيء من الاشياء والوقت هذا الظرف المعروف باعتبار انه ظرف لغير
الازلي سواء كان محدودا او ذهنيا كالوصول والافتراق ونحوهما
وقد يطلق على اعم من ذلك وليس المقصود نفيه لانه لا ينافي
الازلية والابدية والمعدود ما يعد مع اقترانه كما مر في
شرح الحديث السابق والاجل هذا الظرف المعروف
باعتبار انه ظرف للمصدر والغير الابدي وقد يطلق
على اعم من ذلك وليس المقصود نفيه لانه لا ينافي
الازلية والابدية ومقصوده عليه السلام ان صفة
كماله ليست كائنة في نفسها في الخارج و الا
لتعلق بها التكوين فبطل ازلها وابدها وكان
لها محدودية ببعض المحدودات ونعت ببعض
المدركات لنا ووقت ببعض المعدودات واجل
ببعض المحدودات اذ يفنى كل ما سوى الله
ويبقى الله كما كان قبل ابتداء الدنيا
ثم يعيد الاشياء

ومن الادلة النقلية

~~وجوده ثم ايضا من الصفات الزايدة كما ذهب اليه الفخر الرازي في~~
~~الاربعين فاختلف فيه الظهر وايضا لم يجوز العقل صدور الافعال المحكمة~~
~~المتقنة عن شيء بدون علم وقدرة بل بمقتضى الذات فقط فكيف يجوز~~
~~صدور منشارها وهو العلم بجميع الاشياء والقدرة عليها عن شيء~~
~~بمقتضى الذات فقط~~ ومن الادلة النقلية على ابطال زيادة صفات
ذاته تعالى قوله تعالى في سورة الانعام خالق كل شيء وقوله تعالى في سورة النمل
صنع الله الذي اتقن كل شيء فان الخلق هو الصنع اي التدبير ولا يكون
ذلك في فعل الموجب وكذا الاتقان في التدبير وصفاته تعالى صادرة
[عنه] بالايجاب على القول بالزيادة كما مر وتوضيحه انه اذا ابطل الزيادة
المقام الثالث
والعينية بالمعاني المشهورة لم يبق الا العينية بالمعنى الذي ذكرنا فانه لولاه
لكان للصفات مصداق سوى الذات وليس نفس الصفات لما مر
ولا امرا موجودا سواها للاشتراك في المفسدة والاتفاق فان قلت يرد
على ما ذكرتم في معنى عينية صفات ذاته تعالى زايدة على ذاته حقيقة و
لذا نسب قول الاشعري ان صفاته تعالى لا عينه ولا غيره الى الهجر فيبطل

لراد القول بكون العينية دون بكون صفات ذا

قولكم بجميع ما يبطل به زيادة صفات ذاته تعالى على ذاته **قلت** الادلة
انما تبطل الزيادة المقابلة للعينية بالمعنى الذى ذكرنا وبينا انه معنى مجازى
لغةً للعينية وانما كان قول الاشعرى بحرًا القول بان بوجود صفاته تع فى انفسها
فى الخارج فان كل موجود فى الخارج فى نفسه اما عين موجود فيه او غيره و
الغير يطلق غالبا على الموجود فى نفسه فى الخارج ودعوى تخصيص لفظ الغير
يحمل النزاع فى اللفظ وهو بالذات لغة او اصطلاحا لا يفيد لانه لا يندفع به الامكان فى نفسه والاحتياج
الى فاعل يؤثر فيه ونحو ذلك من مفاسد عدم نفى صفاته تع واما مع القول بنفى
صفاته تعالى فى انفسها اى انه ليس لها الا الوجود الرابطى وانه ليس لها فرد
حقيقى موجود فى نفسه فى الخارج فلا محذور وقد يطلق لفظ الغير على
ما يشمل الموجود الرابطى فقط ايض وعليه يحمل ما مر انه روى فى الكافى
فى باب المعبود عن ابى عبد الله ع انه قال فى حديث ولكن الله معنى وفى كتاب التوحيد
يدل عليه بهذه الاسماء وكلها غيره الى قوله ع ان الاسماء صفات وصف
بها نفسه تم الحديث وبعد وضوح المراد لا مشاحة فى التعبير فيمكن
ان يقال ان صفات ذاته تع غيره بهذا المعنى وان يقال انها عينه

بالمعنى

بالمعنى السابق كما مر فان **قلت** القول بان بعض صفاته تع مشترك معنوى
بينه وبين الممكن مع انه ليس لصفاته تع فرد حقيقى حتى يكون ما به الاختلاف
قول باتحاد صفته تع وصفة الممكن فى الحقيقة حقيقة وهو قول بالتشبيه
وتظافرت الروايات عن اهل البيت عليهم السلم بنفى التشبيه **قلت** لفظ الحقيقة معنى تشبيه تعالى بخلقه
يطلق فى الغالب على الماهية الموجودة فى نفسها فى الخارج فان اريد به هنا
هذا المعنى فلا نم انه قول باتحاد صفاته وصفات الممكن فى الحقيقة وان
اريد به اعم منه فلا نم انه قول بالتشبيه وانما يكون كذلك لو لم يكن اختلاف
فى المصداق وقد مر ان صفات ذاته تعالى لا مصداق لها سوى ذاته
وهذا يتعلق فيه تعالى بكل من شانه ان يتعلق فى الجملة واما صفات
الممكن فليست كذلك والحاصل ان الاشتراك فى مجرد مفهوم الصفة نحو
مفهوم العلم ومفهوم القدرة كالاشتراك اللفظى والاختلاف فى المصداق
اختلاف فى المعنى والمراد بالمعنى هنا المصداق للحمل الموجود فى الخارج
وقد مر انه يمكن ان يأول بهذا ما رواه الصدوق فى كتاب التوحيد فى
باب التوحيد ونفى التشبيه عن فتح بن يزيد الجرجانى عن الرضا عليه السلم فى حديث

طويل حيث قال الشيخ قلت فالله واحد والانسان واحد فليس قد
تشابهت الوحدانية قال احلت ثبتك الله انما التشبيه في المعاني فاما
في الاسماء فهي واحدة وهي دلالة على المسمّى الحقيقي والعلم عند الله
واهله واعلم انه معلوم ضرورة من مذهب الامامية رضوان الله
تعالى عليهم بل من دين نبينا صلى الله عليه وآله من كل دين ان العلم بكل شيء
تفصيلا حاصل له تعالى ازلا وابدا وانه علمه تعالى بالشيء قبل كونه كعلمه
تعالى به بعد كونه وهو من مقدمات الشك الثاني وثبت بذلك ان
علمه تعالى بكل حادث تفصيلا وعين ذاته فتتوجه هاهنا اعتراضات
ينبغي التنبيه عليها وعلى اجوبتها الاعتراض الاول وهو ينحل الى اربعة اعتراضات
انه لو كان علمه التفصيلي بكل حادث حاصلا له ازلا قبل وجود المعلومات
والحوادث غير متناهية في جانب الابد لحركات اهل الجنة والنار لزم
ان تكون معلوماته في الازل تفصيلا غير متناهية والعلم بما لا يتناهى
تفصيلا محال لان كل معلوم تفصيلا متميز عن غيره وكل متميز عن غيره له
مجموع بحيث لا يشذ عنه متميز وهذا المجموع متناه اما اولا فلان المتميز

هو الذي ينفصل عن غيره بحده وطرفه ومجموعه ايضا متميز لانه معلوم و
غير المتناهي لا طرف له واما ثانيا فلان لهذا المجموع نسبة الى جزئه وكل نسبة
خارجة عن الطرفين ضرورة وقد مر في جواب شبهة كل كلامي كاذب
فيلزم ان يكون هذه النسبة خارجة عن هذا المجموع وداخلة فيه ايضا
لانها من المعلومات والمتميزات والمفروض انه لا يشذ عن هذا المجموع
متميز اصلا واما ثالثا فلان التميز لا يتصور بدون التقرر والثبوت و
الشيئية وهي مساوقة للوجود والكون فان العقل قاض بان المعدوم
لا تقرر له في الخارج بديهة قال المحقق الطوسي قدس سره في التجريد
في بحث الوجود يساوق الشيئية فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى
عقله انتهى والمنازع هنا المعتزلة ومعلوم ان جريان برهان التطبيق
وغيره فيه واما رابعا فلان برهان التطبيق مثلا كما يبطل الموجودات
الغير المتناهية يبطل المتقررات والاشياء والثابتات الغير المتناهية
سواء كان التقرر والثبوت والشيئية مساوقة للوجود والكون في الاعيان
او اعم منهما وقد ورد في القرآن والاحاديث ما يدل على عدم ثبوت

المعدومات ففى سورة الانسان هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن
شيئا مذكورا وفى سورة مريم خلقتك ولم يك شيئا وفيها اولم يذكر
الانسان انا خلقناه من قبل ولم يك شيئا من اصول ازلية ولا اوايل
ابدية وانه قال لم يخلق الاشياء من اصول ازلية ولا اوايل ابدية و
انه قال كل صانع شى فمن شئ صنع والله لا من شى صنع ما خلق وعن
جعفر عليه السلم انه سئل فيما سئل فالشئ خلقه من شى او من لا شئ فقال
خلق الشى لا من شئ كان قبله ولو خلق الشئ من شئ اذا لم يكن له انقطاع
ابدا ولم يزل الله اذا ومعه شئ ولكن الله كان ولا شئ معه الحديث وامثال
ذلك كثيرة وهذا اشكال صعب عويص قد تحير فى جوابه فحول العلماء ولذا
ذهب بعض الى ان علمه تعالى الكمالى الازلى اجمالى وهو نفس ذاته تعالى و
علمه التفصيلى حادث شيئا فشيئا بحسب حدوث المعلومات وهو نفس
المعلومات الحوادث وقد تبين ذلك بان عدم العلم التفصيلى ليس بجهل
فليس بنقص بناء على ان المعلوم فى العلم الاجمالى والتفصيلى واحد بالذات
ولا تفاوت فيه الا باعتبار الالتفات الى كل واحد من الاجزاء فى التفصيلى

وروى عن امير المؤمنين عليه السلم انه قال

دون الاجمالى

دون الاجمالى والالتفات ليس علما بل كيفية للعلم فعدمه ليس جهلا حتى يكون
نقصا والجواب منع قول المعترض وكل متميز عن غيره له مجموع بحيث لا يشذ عنه متميز
مستندا بانه انما يصح ذلك اذا قيد المتميز بالموجود او لم يقيد المجموع بقيد بحيث
لا يشذ وذلك لان المفهوم المجموع ليس له فرد حقيقى الا فى صورة كون الاجزاء
موجودة او متناهية ولما كان الوجه الثالث من الوجوه الاربعة لاثبات
تناهى المجموع بصلح على تقدير تمام لا يكون دليلا على اثبات تلك المقدمة
الممنوعة ايضا وجب ان نتكلم عليه ونقول لا نم ان التقرر والثبوت والشيئية
مساوقة للوجود والكون فى الاعيان ولا نم ان العقل قاض بان المعلوم لا تقرر
له فى الخارج فان التقرر على ضربين تقرر الماهية فى حد ذاتها بحيث لا يكون
ذلك التقرر باعتبار نوعه مصححا التاثير المتقرر به فى شئ ولا تاثره عن شئ
وتقررها بحيث يصح نوع ذلك التقرر ان تؤثر فى شئ ويترتب عليها
اثر كاحراق النار وترطيب الماء عند الطبيعيين فالاول يسمى ثبوتا وشيئية
ومقابله نفيا والثانى يسمى وجودا وكونا ومقابله عدما وقد يطلق العدم
على النفى ايضا وكذا الشيئية قد تطلق على الوجود ايضا ويجوز اجتماع

تحقيق دفع الاشكال عن علمه تعالى النقص

قوله بل هو هذا

الثبوت مع كل واحد من الوجود والعدم المقابل له فان اراد بقوله المعدوم
لا تقرر له المعنى الاول فهو ممنوع ودعوى المكابرة وان اراد المعنى الثانى فهو
مسلم وانما النزاع فى المعنى الاول للتقرر ولو ثبت ان المعنيين مع تغاير
هما مفهوما لا يجوز انفكاك احدهما عن الاخر لظهر بطلان ما ذكرنا
لكنه لم يثبت كما نقله السيد الجرجانى فى حاشية الشرح القديم للتجريد والفرد
الاول من التقرر على ضربين الاول تقرر افرادى نظرا للوجود فى نفسه
فى الذهن عند مثبتيه وهو يجرى فى كل ما يمكن تعلق العلم به سواء كان
ذاتا او صفة وسواء كان ممكن الوجود فى نفسه فى الخارج كزيد او ممتنع
الوجود فى نفسه فى الخارج كمفهوم شريك الواجب وزوجية الاربعة
واتصاف الاربعة بالزوجية وزوجية الخمسة واتصاف الخمسة با
الزوجية ونحو ذلك ولا يجرى فى ممتنع المعلومية كفرد شريك الواجب
واللاثابت واللاشئ واللامعلوم واللاامكان والعلم وزيد و
نحو ذلك مما ليس له فرد حقيقى اصلا سواء لم يمكن ان يكون له
فرد كالمذكورات او امكن ولم يكن كالمركبات الخيالية كبحر من زيبق

ان التقرر افرادى والتقرر نسبى

وجبل

وجبل من ياقوت **الثانى** تقرر نسبى نظرا للوجود الرابطى فى الذهن عند
مثبتيه وهو يجرى فى محمول جميع القضايا الحقة الموجبة الدائمة بالدوام
الازلى التى لا يدور تحققها مع تاثير المؤثر ولا مع عدمه ومعنى
الدوام الازلى ان يكون المحمول ثابتا للموضوع او مسلوبا عنه
ازلا وابدا والازل دوام الوجود فى الماضى والابد دوام الوجود فى المستقبل
سواء كانت تلك القضايا ضرورية ايضا بالضرورة الازلية وهى
الحاصلة ازلا وابدا كقولنا الله تعالى عالم بالضرورة الازلية او لم تكن
نحو قولنا زيد بحيث هو موجود او معدوم او ابيض فى الوقت الفلانى
فان الوجود او العدم او البياض وان لم يكن دائما لزيد فانه مختص
بالوقت الفلانى ودائر مع تاثير المؤثر او عدمه لكن كون زيد موجودا او
معدوما او ابيض فى الوقت الفلانى او حيثية على اختلاف الرأيين
فى نحو زيد حسن الغلام حاصل لزيد دائما بالدوام الازلى وهذا معنى كون
صدق المطلقة دائما ولا يجرى هذا التقرر فى الذوات كزيد ولا فى المحمولات
المتغيرة فالقضية المشتملة عليها خارجية لان العوارض الذهنية قسم من

اللازم عند مثبتي الوجود الذهني ولعله لتوهمهم عدم خلو الدوام
عن الضرورة وهذا نظيره فلا يجري في المحمولات المختصة بحال
العدم في الخارج كالعدم وقد اختلفت المعتزلة في ان المعدوم هل له بكونه
معدوما صفة فالكل انكروه الا ابا عبد الله البصري ولا في المختصة بحال
الوجود في الخارج كالوجود والبياض والعالمية ونحوها وتسميها المعتزلة
احوالا اي وسايط بين الموجود والمعدوم وذلك لتخصيصهم الموجود
المعدوم بالذات اصطلاحا ولا في الصفات الغير المحمولة على موضوع
اصلا سواء كان الحمل ممكنا في نفسه كالمركبات الخيالية او ممتنعا كشر
الواجب والمنفي المحض ونحو ذلك كما مر ولعل ما نقل عن المعتزلة القا
بثبوت المعدومات في الخارج من عدم ثبوت الممتنعات و
لا المركبات الخيالية ولا الاحوال ولا العدم ما اول بما ذكرنا ان امكن
والا فلا تلزم موافقتهم واعلم ان الفلاسفة اقروا بان التقرر
على ضربين لكن ذهبوا الى ان الضرب الاول مما لا يصح بنوعه التاثير
والى انه لا يتصور الا في قوة مدركة سميت ذهنا ام لا وقد ناقضوا

انفسهم حيث قالوا ان العلة الغائية باعتبار وجودها الذهني علة فاعلية
كتاثير العلم بالضرر في صفرة الوجل وحركة الروح والدم ونحو ذلك فقد
صح الضرب الاول ايضا التاثير في الموجود في الخارج عندهم والى ان براهين
ابطال التسلسل تبطل اللاتناهي في الضرب الاول ايضا وح يرد عليهم
اشكالات كثيرة لا تخلص لهم عنها كما سنذكره ويمكن ان يدفع الوجه الثالث
من الوجوه الاربعة زايدا على ما يفهم مما سبق بوجه فان الادلة على
ثبوت المعدومات كثيرة ولهذا لنذكر بعضها منها الاول انه لولاه لم يتحصل
معنى نفس الامر ومعنى كون القضايا الصادقة مطابقة لنفس الامر دايما
وذلك لان صدق الخبر اما مطابقته لما في العقل الفعال على ما ذهب
اليه الزنادقة الفلاسفة من ان صور جميع الكاينات واحكام جميع
الموجودات والمعدومات باسرها مرتسمة فيه ازلا وابدا وقد نص
ابن سينا في المقالة الاولى من الهيات الشفا على انه لا يجوز تعري ماهيات الممكنات
عن الوجودين معا الخارجي والذهني واما مطابقته باعتبار خصوصية المدرك
لنفسه باعتبار انه مقتضى الضرورة او البرهان على ما نقله الشارح

الجديد للتجريد عن بعض المحققين واما مطابقته للموضوع الحاصل في الخارج
او في الذهن باعتبار انه يصلح لانتزاع المحمول عنه او للمحمول من حيث انه يصح
انتزاعه عن الموضوع في احدهما على ما اختاره الدواني وكل من الثلاثة باطل
اما بطلان الاول فلان قولهم بوجود (بتحقق) العقل الفعال مناف لضروري دين الاسلام
غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا ولان علم احد غير الله تعالى بكل شيء حتى الغيب
مناف ايض لضروري دين الاسلام ولان علمه قدم العالم زمانا مناف ايض
لضروري دين الاسلام ولان علمه تعالى حينئذ ليس من صفات ذاته التي
هي عين ذاته لان وجود (تحقق) العقل وارتسام الاشياء فيه داخل في المصداق
حينئذ ولانا نعلم بالبديهة (ضرورة) ان العلم مطلقا نحو حكاية للمعلوم اي لنفس الامر
وح مطابقة علم القديم تعالى لنفس الامر لا معنى له اذ لا معنى لكون العلم
الاعلى على الاجل مطابقته للعلم الادنى وكذا لا معنى ح لمطابقة علم
العقول اذ لا يمكن ان يكون شيء حكاية لنفسه واما بطلان الثاني فلانه غير جار
في علم القديم تعالى وهو ظاهر ولا في الممكن لانه لا يمكن ان يكون الشيء باعتبار
آخر لانا نقول حكاية لنفسه كما مر لا يقال يجوز ان يكون الشيء باعتبار
حكاية

ابطال مذهب الفلاسفة في نفس الامر

حكاية لنفسه باعتبار آخر لانا نقول انما يصح ذلك اذا كان الاعتبار
الآخر داخلا في المحكي ونحن نعلم بالبديهة (ضرورة) ان قولنا زيد قايم حكاية عن
وقوع القيام فقط لا عن كونه ضروريا او برهانيا ايض واذا اريد الحكاية عن
احدهما صار قضية اخرى وايض نحن نعلم بالبديهة (ضرورة) ان الخبر لا بد له من خارج
يطابقه او لا يطابقه باعتبار انه ضروري او برهاني ايض اذ لا تفاوت بين
كونه خبرا وكونه ضروريا او برهانيا وايض نحن نعلم بالبديهة (ضرورة) ان قولنا زيد
قايم ليس حكاية عن ذهن وعلم بل جميع علوم جميع الاذهان بجميع الاعتبارات
متساوي النسبة في كونه حكاية لامر آخر واما بطلان الثالث فلان الحكم على المعدوم
في الخارج صحيح بالبديهة (ضرورة) واتفاقا وليس ثبوت المحمول للموضوع في جميعه في
الذهن فان المثبتين للوجود الذهني اتفقوا على ان العوارض الذهنية
اما لوازم ماهية او معقولات ثانية وان المعقولات الثانية لوازم ذهنية
لمعروضاتها فيلزم ان يكون جميع الاحكام على المعدومات الثانيات ضرورية
وليس كذلك لما مر من ان نحو قولنا زيد بحيث هو موجود (كائن) في الوقت
الفلاني بالدوام الازلي بدون ضرورة حق وايض يستحيل ان يكون

ابطال مذهب الدواني في نفس الامر

علم الله تعالى باحكام المعدومات الخارجية علما لكونه مطابقا لما فى الاذهان

فانه ليس ح علمه تعالى من صفات ذاته التى هى عين ذاته لان الذهن داخل

فى المصداق ح وكذا الكلام فى علمه باحوال الموجودات الخارجية وايضا

يستلزم علمه تعالى بالقضايا الدايمة بالدوام الازلى ح قدم العالم زمانا

وهو خلاف ضرورى دين الاسلام الثانى انه لولاه لم يوجد ممكن اصلا

عن فاعل سواء كان الفاعل موجبا او مختارا لان وجود المعلول الاول

عن فاعله فى وقت او مرتبة دون ممكن اخر كالمعلول الثانى فى ذلك

الوقت او المرتبة بدل الاول لا يتصور الا بان يتمايز قبل الصدور

لو فى المرتبة هذا عن ذلك الثالث انه لولاه لم يتصور عموم قدرته تعالى

وخصوص قدرة العبد لان كلا منهما فرع الامتياز فى المقدورات قبل

وجودها وليس الامتياز فى الاذهان لما ذكرنا فى الدليل الاول فهو

فى الخارج وهذا على عكس ما تصورته الاشاعرة فى عموم قدرته تعالى

فانهم فرعوه على عدم تمايز المعدومات

الرابع انا نعلم قطعا ان الله تعالى موجود وان اجتماع النقيضين مح وشريك

البارى ممتنع والواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة وهكذا الى غير

النهاية

النهاية وان لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة ومعناه انا نعلم بديهة الشرطية

القائلة لو وجد البارى تعالى فى الازل ولم يوجد معه فيه شئ من العقول

التى تزعمها الفلاسفة مبادى عالية او غيرها كانت هذه القضايا

فى الازل كما هى حقة الآن وكانت معلومة لله تعالى ولم يكن تفاوت

فى تحقق الحكاية وعدمه لا فى نفس المحكى ولا يمكن الحكم بان هذا بديهة

الوهم بمجرد انه يبطل كون الزمان مقدار حركة الفلك لانه باطل ولا

يتوهم انه من قبيل ان يقال كون المشار اليه بانا جوهرا مجردا باطل

لان كل واحد من العقلاء يشير اليه بانا مع انه لم يتصور الجوهر المجرد اصلا

بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو راى المتكلمين وذلك لان العلم بالشرطية

القايلة ان لم يوجد ممكن مجرد او ممكن مجرد مدبر للبدن اصلا

كان المشار اليه بانا موجودا غير حاصل هنا لاحد بديهة ولو حصل

البرهان على عدم تجرد النفس على ما هو راى المتكلمين وهو الظاهر

من روايات باب معنى قوله عز وجل ونفخت فيه من روحى من كتاب

الصدوق رحمه الله تعالى كانت هذه الشرطية معلومة نظرا ولا حاجة

ح الى الاستدلال بها على بطلان كالتجرد الخامس انه لولاه لم يكن القديم تعالى عالما
في الازل بشيء اصلا لا مفردا ولا قضيه سواء كان علما اجماليا او تفصيليا لان
تعلق العلم بلا شيء محض محال ببديهة ضرورة والعالم حادث وهذا انما يتمشى لو
كان مقصود المتعرض في الوجه الثالث نفي علمه تعالى بكل شيء لا نفي علمه
مطلقا ايضا في الازل السادس انه لولاه لم يكن القديم تعالى مختارا
بشيء من معنييه المنقول عن المتكلمين والمنقول عن الفلاسفة ايضا
لان علمه تعالى بمعلوله الاول المقدم عليه بالذات او بالزمان محال
تعلقه بلا شيء سواء كان العالم قديما او حادثا وكون ذات العلم
مقدما عليه بالذات وتعلقه به موخرا عنه سفسطة فان العلم الذي لم
يتعلق بشيء بعد ولو في المرتبة فلا ينفع في الاختيار وفي طرافاتهم انه قيل
لرجل هل في دارك بر قال نعم ولكن لم يخبز بعد السابع ان المحمول في القضية القائلة
زيد موجود كائن في الخارج عرض مفارق للموضوع فهي حكاية عن نسبة حقيقية
والمراد بالنسبة الحقيقية هنا نسبة تعلق بها تاثير عليه وهذه القضية ليست
ذهنية لانه يلزم ان يكون زيد موجودا كائنا في الخارج ازلا وابدا لان العوارض الذ هنية

سورة الاعراف اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء وهذه ... طريقة المتكلمين واهل الملل عن طريقة الفلاسفة الزنادقة ومن يحذو حذوهم ح

اما معقولات

47

اما معقولات ثانيه او لوازم ماهيه وعلى التقديرين يستحيل ان تكون عوارض مفارقة
وايضا نعلم ان حكايتنا في قولنا زيد موجود في الخارج ليس عن حال الذهن والكلام
في المحكي لا الحكاية فهي خارجية وثبوت الشيء للشيء حقيقة في ظرف فرع تميز
المثبت له فيه ولا نعني بالثبوت الا التميز او ما يساوقه كالتقرر فيلزم ان يكون
لزيد ثبوت في الخارج قبل ثبوت الوجود الخارجي له وهو المطلوب ولا يرد
النقض بقولنا زيد المعدوم الان في متميز او متقرر او ثابت في الخارج وكذا قولنا
الله تعالى موجود كائن او عالم او قادر او نحو ذلك فان نسبة هذه المحمولات الى
موضوعاتها ليست حقيقية ولعل هذا معنى كون المحمول مخلوطا بالموضوع
ولكن ان قولنا زيد المعدوم الان في الخارج ثابت في الخارج ايضا قضية خارجية
والفرق بينها وبين الاولى ان الاولى مشتمل على نسبة حقيقية بالمعنى السابق
بخلاف الثانيه وقد يتوهم ان من الادلة على ثبوت المعدومات الفانيات انه لولاه لم
يكن الحكم بان جميع ما يمكن ان يخرج كل واحد منه من القوة الى الفعل من
اقسام الجسم المفرد المتصل الواحد او من مراتب العدد او من الحوادث
المتعاقبة في جانب الابد غير متناه بالفعل ومعلوم ان هذا حكم صحيح

قد ذهب ايضا الى كون ... مولانا محمد امين الاسترابادي ... رسالته ...

والقول بانه لا يمكن ان يتصور هكذا المفهوم حتى يمكن ان يحكم بانه متناه او غير
متناه سفسطة [illegible] يظهر مما ذكرنا فى جواب الوجوه الاربعة جمله فانا لا نسلم
ان مفهوم جميع ما يمكن ان يخرج كل منه من القوه الى الفعل من اقسام الجسم
المفرد مثلا له فرد حقيقى [illegible] بسند آخر غير ما يفهم
مما سبق بان نقول احدى مقدمات برهان التطبيق مثلا دعوى الضروره
فى ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وهذه
المقدمه ان لم تخص الجملتان فيهما بالموجودتين الكائنتين او بالمتناهيتين يتوجه
المنع عليها والا لم ينفع فيما نحن فيه ولعله على احد هذين السندين يصح
قولهم يجوز التسلسل فى الامور الاعتبارية ان حصل معناه حق التحصيل وعرف
الفرق بين الحكاية والمحكى وكذا قولهم يجوز التسلسل فى الاضافات لكون الواحد
نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الاربعة الى غير ذلك مما لا يتناهى نعم
يبطل الجملة الموجودة الكائنة الغير المتناهيه مطلقا وخلاف الفلاسفه فى جريان
برهان التطبيق فى الحوادث المتعاقبة الغير المتناهيه فى جانب المبدا انما
هو لمنعهم كون وجود كل واحد منها مترتبا كذلك فرد الوجود المجموع فى الجملة كما

ان وجود

ان وجود كل من الحوادث المتعاقبه فى جانب الابد الى غير النهاية كل فى وقته
ليس فردا لوجود المجموع فى الجملة بالاتفاق وانت تعرف ان الفرق بين الصورتين
ظاهر وسنوضحه فى ذيل الجواب عن الشك الرابع ولا يخفى انه لا حاجة للبرهان
فى شرح كلام الرضا ع مع سليمان المروزى منه
الى اعتبار التطبيق مفصلا الا للتوضيح فانه لا يتصور عددان الا وينطبق
اول احدهما على اول الآخر وهكذا وان لم يكن المعدودان كذلك لان
كل جملة موجودة لها عدد متحقق وكل عدد مبدأه الواحد الاول وذلك
لان المركب من الاول والعاشر فقط مثلا او من الثانى والثالث فقط مثلا
اثنان
ليسا بعددين من حيث ذلك التركيب فقط بل باعتبار ان كلا منهما
احدهما الاول والآخر الثانى فنقصان عدد الجملة التى هى جزء من الجملة
الاخرى فى المبدأ او الوسط غير متصور فيجرى فى غير المترتب ايضا للزوم
الترتب والانطباق التفصيلى فى عدده ايضا لا محالة [illegible] برهان التطبيق
مثلا الثابتات الغير المتناهيه لا ابطل الحوادث الغير المتناهية بمعنى لا
تقف فى جانب الابد ايضا لانه يمكننا ان نتصور كل واحد منها مجملا فى
مرتبته بحيث لا يشذ منها واحد ونحكم مجملا على كل واحد منها بحكم يخصه

هذا نقض اجمالى لدفع الوجه الرابع منه

ولا يتجاوزه الى غيره وكل متصور كذلك له جملة بحيث لا يشذ منها واحد كما
ذكرتم وكل جملة لها عدد سواء كانت متصورة مفصلة او مجملة وسواء كانت
متناهية او غير متناهية فان الفرق بين العلم الاجمالى والتفصيلى ليس
باعتبار المعلوم بان يحصل العلم ببعض الاجزاء دون بعض او لا يحصل
العلم بشى من الاجزاء فى الاجمالى دون التفصيلى والا لم يكن العلم الا (والا باعتبار ان الاجزاء غير متميزة فى الاجمالى دون التفصيلى)
بشى علما به اصلا لان العلم مطلقا ليس الا امرا مساوقا للتميز خاص يسمى
فيما تميزا ذهنيا ولو عبر عنه بحصول صورة الشى فى الذهن كما هو عند
القايلين بالوجود الذهنى لوجب القول بتعدد الصور حسب
تعدد الاجزاء فى الاجمالى ايضا اذ معلوم ان الصورة الواحدة العلمية
لا ينطبق على امور مختلفة يكون كل واحد منها معلوما بها وايضا اذا سئل
العالم بصلوة الظهر وحدودها وواجباتها على ترتيب خاص عن
واجباتها وكيفية ترتيبها يتوجه ذهنه اليها قبل الشروع فى الجواب مجملا
على وجه يصح ان يكون مبدا البيان التفصيل والترتيب من غير بتجشم
اكتساب جديد ولولاه لم يمكنه الجواب بشرح تفصيل الاجزاء والواجبات

والترتيب

والترتيب للسايل الا مع كسب جديد فكل واحد من اجزائها معلوم له على ترتيب
خاص بينها حين التصور الاجمالى والا لم يكن هذا التصوير الاجمالى مبدا لبيان التفصيل
التفصيلى انه لاجزاء صلوة الظهر التى هى فى ذهنه جملة عددا خاصا وان لم يعلم
خصوصية ذلك العدد ويعلم انه اذا حذف بعضها صار الباقى اقل عددا
من الكل كيف لا ونعلم بالبديهة ضرورة ان العلم بلا شى محض محال سواء كان علما تفصيليا
او اجماليا وان المعلوم بالعلم الاجمالى ايضا اشياء لا شى واحد فالفرق
بين العلم التفصيلى والاجمالى ليس الا باعتبار ان العلم بالامتياز الحاصل فى الا
جزاء او الالتفات الى كل واحد من الاجزاء حاصل فى الاول دون الثانى
ويظهر بما حررناه انه لا ينفع فى الفرار من الاعتراض الاول بعد تسليم الو
(اشاره الى رد ما نقلناه ذيل الاعتراض بقولنا ولذا ذهب بعض الخ منه)
الثالث والرابع من الوجوه الاربعة السابقة الالتجاء الى ان علمه تعالى
اجمالى فان برهان التطبيق يبطله ايضا ح مع ان فيه انكارا للذين
فان المعلوم بالعلم الاجمالى والتفصيلى وان كان متحدا بالذات لكن
العلم الاجمالى بشى يستلزم اما جهلا بشى آخر هو امتياز الاجزاء
بعضها عن بعض كما ذهب اليه قوم او حالة هى كالجهل بالشى الاول

لم يصح معها الحكم عليه بامر مختص به اصلا كما ذهب اليه المحققون حيث

قالوا مراتب العلم بشئ ثلث الاولى كون العلم به بالقوة المحضة وهو عدم العلم

به عما شانه العلم به الثانية العلم الاجمالي به اى العلم به بدون التفات اليه

وهو حالة متوسطة بين القوة المحضة التى هى حالة الجهل به والفعل المحض الذى

هو حالة التفصيل اى الالتفات اليه الثالثة العلم التفصيلي به وكل من الجهل

وعدم كمال العلم نقص مختص بمن يشغله شان عن شان والتفات عن

التفات تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وايضا نحن نعلم بعض الحوادث

المستقبلة تفصيلا واذا سئلنا عنه امكننا الجواب فكيف لا يتمكن الله تعالى

منه وايضا قد اخبرنا الله تعالى بقول اهل النار لاهل الجنة وما يجيبهم به

اهل الجنة وامثال ذلك وهل يمكن ذلك بدون علمه تعالى بها تفصيلا

يمكن ان يقال انه تعالى عالم ببعض الحوادث قبل وقوعها تفصيلا دون بعض

وايضا تواتر عن اهل البيت عليهم السلم تواترا معنويا ان علمه تعالى بالشئ

قبل كونه كعلمه به بعد كونه ولا يصح ذلك مع التفاوت فى الاجمال والتفصيل

واما كون علمه تعالى التفصيلي عين معلولاته وحادثا بحدوثها فسفسطة

لانه

لانه صفة وليس من صفات الفعل نعم قد يطلق العلم بالمجاز او بالاشتراك

على العلم المقيد بكونه حين وجود معلومه واكثر ما يطلق ح صيغة الفعل

نحو كان كذا ليعلم او فعلم ما فى قلوبهم او وقع علمه على المعلوم او ولما يعلم

الله وهو حادث بحدوث قيده وعليه يحمل قوله تعالى فى سورة محمد ولنبلونكم

~~حتى نعلم المجاهدين منكم وامثاله كثيرة فى القرآن وكذا ما ورد من الاحاديث~~

~~فى كتاب التوحيد للصدوق فى باب صفات الذات وصفات الافعال~~

~~الظاهرة فى حدوث انه تعالى يعلم ردا على الفلاسفة القائلين كاليهود بان~~

~~الله تعالى فرغ من الامر فانهم قالوا وعاء الوجود الخارجى ثلثة الاول السرمد والموجود~~

~~فيه الواجب الوجود او هو والمبدعات اى العقول العشرة ونحوها مما ليس فيه~~

~~تغير بكون وفساد على خلاف بينهم الثانى الدهر والموجود فيه المبدعات~~

~~وجميع الازمنة والزمانيات باعتبار وجودها الخارجى كلها دفعة~~ و

الدوانى فى شرح العقايد العلم الاجمالى له تعالى بان معناه كون العلم

واحدا والمعلوم متعددا وانه علم بالفعل لجميع المعلومات لا بالقوة

كما يتوهم من التمثيل بحال المجيب عن مسئلة تعلم جوابها اجمالا والغرض من المثال

توضيح وتقريب واحتمل على مذهب الزيادة القيام بالعالم والقيام بنفسه
باحتمال الفرق بين القيام بالشئ والحصول فيه وعلى مذهب العينية الثاني
فقط فهذا سفسطة لان وجود المنفرد تحقق بوجود واحد على محجة ضرورة
كالخارجي وايضا يجري فيه التطبيق لان نسبة الجزئية والكلية متحققة
بين جمل المعلومات ح ايضا وايضا قد تقرر فيه على من صحح علمه تعالى بكل
شئ بدون حاجة الى وجود شئ منها ولا الى ثبوته بان ما يترتب فينا
على حضور شئ عندنا يترتب فيه تعالى على حضور ذاته تعالى عنده لانه علة
كل شئ والعلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول ذهب اليه ابن سينا واتباعه
قال في الهيات الشفاء في فصل في نسبة المعقولات اليه تع يجب ان نعلم
انه اذا قيل عقل للاول تعالى قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس
وانه ليس فيه اختلاف صور مترتبة متخالفة كما يكون في النفس على المعنى
الذي مضى في كتاب النفس فهو لذلك يعقل الاشياء دفعة واحدة
من غير ان يتكثر في جوهره بها او يتصور في حقيقة ذاته بصورها بل يفيض
عنه صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفايضة

تحقيق ابن سينا في دفع الاشكال عن علمه تعالى التفصيلي

من عقله

٨١

عن عقليته ولانه يعقل ذاته وانه مبدا لكل شئ فيعقل من ذاته كل شئ
انتهى وقد صرح به في الفصل السابق عليه ايضا ونعم الرد لكن يبطل
به العينية هنا بل كل عينية صفات ذاته تعالى مطلقا بالمعنى الذي نقلنا
عن الدواني سابقا تم لفاسد العلم الاجمالي عدل بعض الفضلاء
عن القول بان علمه تعالى اجمالي لكن رام القول بانه تفصيلي بحيث لا
يلزم تحقق وجود الامور الغير المتناهية ولا ثبوتها حيث قال كما ان ذاته
تعالى لا يدخل تحت تصريف الزمان وجميع الازمنة حاضرة عنده مع
جميع الزمانيات كل في وقته ونسبته الى الجميع على السواء كذلك صفاته
تعالى ليست زمانية اضافية كانت او حقيقية فتعلق الاضافة الازلية
تعلقا ازليا بوجود المعلومات فيما لا يزال كما يقول القايل بان علمه
تعالى حضوري ان جميع المعلومات حاضرة عنده من الازل الى
الابد كل في وقته والحضور بل الاحضار اضافة ثم قال ولعل هذا
اسلم من القول بان علمه اجمالي لما فيه ما فيه انتهى وقد استند
هذا الدواني في الزوراء وشرحها لدفع شبهة العلم وشبهتي

ابطال طريقة جمهور الفلاسفة في دفع الشبهة عن علمه تعالى التفصيلي

حدوث العالم وانتفاء الحادث اليومي وسنذكرهما مع جوابهما في
ذيل الجواب عن الشك الرابع وهو طريقة الفلاسفة وهذا مناف
لظواهر الكتاب والاحاديث بل لنصوصهما كما اشرنا اليه ومناف
ايضا للعقل الصريح ولذا ترى المفسرين يأولون ما ورد في القرآن
من اخبار المستقبل بلفظ الماضي ويقولون هو مجاز لعلاقة تحقق
الوقوع فلا مخلص الا بالقول بثبوت المعدومات ولا ينافي ما ذكرنا
عدم كونه تعالى زمانيا كما سنبينه في ذيل الجواب عن الشك الرابع
في الثالث من وجوه دفع شبهة قدم العالم ثم انه لا يخفى انه لا ينفع
ايضا هذا الاصلاح لعلمه تعالى التفصيلي اما اولا فلانه يبطله برهان
التطبيق فانا نقول ان الله تعالى يعلم ازلا ان الحوادث الحاضرة
عنده ازلا كل في وقته عددا وانه اذا نقص بعض منها كان الباقي
اقل عددا من الاول كيف لا وعندهم ان البرهان يبطل الثابتات
الغير المتناهية فابطاله للموجودات (الكائنات) الغير المتناهية والحاضرة
ازلا وابدا كل في وقته بطريق اولى ولو تمحل في تجويزه فليجوز

لاتناهي

لاتناهي الثابتات وح لا حاجة الى ذلك التعسف واما ثانيا فلان معلوماته
تعالى لا تنحصر في الزمانيات لان القضايا الضرورية بالضرورة الازلية
الغير متناهية نحو قولنا الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثة
الى غير النهاية وغير ذلك من الامثلة ولا يجري فيها كون كل منها
في وقته واما ثالثا فلانه ينافي العينية ويرد الثلاثة مع زيادة
على المحقق الطوسي حيث صحح علمه تعالى بكل شيء بكون علمه تعالى
الحضوري بذاته عين ذاته وبمعلولاته القريبة اعيان ذواتها
وبمعلولاته البعيدة كالماديات والمعدومات التي من شأنها
امكان ان توجد في وقت او بتعلق بموجود بارتسام صورها
في المعلولات القريبة متكثرة بتكثر المعلومات فانه يرد ايضا
انه قول بقدم العالم وبكونه تعالى مضطرا محضا في ايجاد
المعلولات القريبة وتلك الصور وذهب بعض المتأخرين
في الفرار عن تعلق العلم بلا شيء محض وعن جريان برهان
التطبيق في علمه تعالى الى ان علمه تعالى بالمعدومات وشيئيتها مستند

ابطال طريقة المحقق الطوسي في دفع الاشكال عن علمه تعالى التفصيلي

ابطال طريقة مولانا ... في دفع الاشكال

لامتغاير ان منلا في زمان ومع هذا ذهب الى انها غير موجودة ولا

ثابتة في انفسها بل هي موجودة في ملاحظة الرب تعالى بدون حلولها في

غيرها ولا قيامها بانفسها وفيه ما فيه هذا هو الكلام على الوجوه الاربعة

العقلية واما ما تمسك به المعترض اخيرا من النقل ففي جوابه انه يمكن ان

يقال ان الشيء قد يطلق على الموجود في الخارج كما مر ما ذكرتم ما ظاهره

ثبوت المعدومات مما استدل به المعتزلة عليه كقوله تعالى وكان الله على

كل شيء قديرا فان قدرته تعالى قبل وقت الفعل كما يدل عليه

لفظ كان ومقدوراته تعالى غير متناهية اتفاقا وقدرته تتعلق

بكل منها تفصيلا كما يدل عليه كل ويمكن ان يقال انهم للتحرز عن التخصيص

في الاية التزموا ان الممتنع ليس بشيء الاعتراض الثالث ان علمه تعالى بل العلم

مطلقا اما حضوري وهو موقوف على وجود المعلوم بذاته تعالى في

الخارج والموقوف على وجود امر غيره تعالى في الخارج ليس عينه تعالى

وايضا يلزم من علمه تعالى بكل شيء التسلسل المحال واما حصولي

وهو انما يكون بقيام صور المعلومات بذاته تعالى فاما ان تصدر

تلك

ثم باز ارم

لفظة

تلك الصور عنه تعالى بالايجاب ويلزم عدم عموم قدرته تعالى

وسنبطله في ابطال مذهب المعتزلة او بالاختيار ويلزم الدور او التسلسل

والجواب منع الانحصار فيهما ان فسرا بالمشهور والا فلا نم توقف الحضوري

على وجود المعلوم بل انما يتوقف على ثبوته كما مر ولو سلم فنقول صورة المعلوم

ليس الا نفس مفهوم العلم به فقيامها به تعالى ليس صادرا عن مؤثر كما مر

واعلم ان الثالث ان طريقة الفلاسفة في الجواب عن هذا الاعتراض ايضا ما نقلنا

عنهم في الجواب عن الاعتراض الاول ودفعه ايضا ما ذكرنا في دفعه

الاعتراض الثالث ثم والجواب ان العلم بان زيدا سيوجد سيتحقق غير العلم بوجوده بتحققه حين يوجد يتحقق

ويزول الاول بالثاني كما ذهب اليه ابو الحسين واستدل عليه بدلايل

مذكورة في موضعها وتبعه الفخر الرازي والمحقق الطوسي قال في تلخيص

المحصل القول بان العلم بان الشيء سيوجد سيتحقق هو العلم بوجوده حين يوجد

بلا تغير لا يخلو عن مكابرة انتهى والثاني حادث فليس نفس ذاته

تعالى وكذا الاول لانه ان كان قديما فيمتنع زواله لان ما ثبت قدمه

امتنع عدمه فناؤه ولا سيما اذا كان عينا له تعالى وان كان حادثا لم يكن عينه

بيان ان علمه تعالى ... ولا حصوريا بالمعنى المشهور

ان العلم بان الشئ سيوجد عين العلم بوجوده حين يوجد
بدليل انه يحل الى علمين الاول العلم بوجوده فى الوقت الفلانى الثانى
العلم بان الوقت الفلانى بعد الوقت الحاضر ولاشك انه لا تغير
فى شئ من العلمين ولا فى شئ من المعلومين انما التغير فى حضور الوقت
الحاضر وصيرورة الوقت الفلانى حاضرا بدله وذلك بمرور الزمان
ولما كان امرا ممتدا منتزعا من بقائه تعالى وبقائه تعالى عين ذاته
تعالى لم يكن مصداق للزمان وتقضى حدوده الا نفس ذاته
فلم يكن هذا التغير تغيرا حقيقة بان يعدم شئ ويوجد بدله آخر
فى الخارج او فى الذهن حقيقة بل تغير محض الوهم وهو نفس عدم
التغير حقيقة لان الزمان متصل واحد ولا يجوز تغير اجزائه حقيقة
لانه يلزم اتصال المعدوم بالموجود بل الزمان ينتزع عن عدم
التغير اى البقاء ولا يمكن ان ينتزع التغير عن عدم التغير وهكذا
الحال فى معية الله تعالى مع حادث وعدم تلك المعية بعدما فى فانه
ليس تغيرا فى الحقيقة بل هو نفس عدم التغير وما استدل به من ذهب الى

مذهب

مذهب ابى الحسين امور واهية يظهر حلها لمن تامل فيها بعد
معرفة هذه الدقيقة ومما يدل ايضا على كون العلم بان الشئ
سيوجد نفس العلم بوجوده حين يوجد بلا تغير فيما يرجع الى العلم
ان زوال العلم بشئ لا يكون الا بالجهل بما تعلق به العلم والعلم بشئ
آخر لا يكون رافعا للجهل بالشئ الاول ونحن نعلم انه لم يحصل فينا
بتغير الزمان جهل بما علمناه قبل وايضا لو كان العلمان متغايرين
لزم ان يتحرك كل ذهن فى المعلومات دائما وتتعاقب عليه فى زمان
محصور كساعة مثلا علوم غير متناهية بمعلومات غير متناهية على
حسب الحدود الغير المتناهية المفروضة فى ذلك الزمان المحصور
لان من يعلم ان زيدا سيوجد بعد عشر ساعات ينقص الزمان
المتوسط بينه وبينه شيئا فشيئا على حسب تغير الزمان وسيلانه
فى حدوده الغير المتناهية ومعلوم بالبديهة بطلان ذلك وايضا
لو كان العلمان متغايرين لزم ان يكون الله تعالى جاهلا فى الازل
بان زيدا سيوجد او يكون علومه المتبدلة غير متناهية من جانب

المبدأ نظرا الى ما ذهب اليه الفلاسفة في الحوادث اليومية لان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه فنعلم بانه سيوجد او سيتحقق ان كان قديما امتنع زواله وان
كان حادثا فنقول ذلك العلم الحادث اما ان يكون بجاهلا او عالما
بعلم آخر حادث قبله وهكذا الى لا نهاية له وذلك باطل ببرهان التطبيق
ونحوه وهذا الزام على من ذهب الى انه لم يعلم الله تعالى وجودا في الاعيان
ذهب اليه المحقق الطوسي في تلخيص المحصل ثم ان للفلاسفة في جواب الاعتراض
الثالث ايضا مسلكا آخر قال المحقق الطوسي قدس سره في تلخيص المحصل
بعد ما نقل عنه ثم ان الفلاسفة لا يزعمون انه تعالى لا يعلم الجزئيات مطلقا
بعد قولهم انه تعالى عالم بكل المعلومات بل يقولون انه تعالى يعلم جميع الجزئيات
من حيث هي معقولات لا من حيث هي جزئيات متغيرة قالوا المدرك
للجزئيات الزمانية من حيث هي متغيرة يجب ان يكون زمانيا ذا آلة او قابلا
للتغير وهي شبيهة بالاحساس وما يجري مجراه وهو تعالى منزه عن هذا النوع
من الادراك كما انه منزه عن الاحساس والذوق والشم والاشارة
الحسية هذا هو مذهبهم انتهى ولا يخفى ان تسليم التغير في الحوادث

حقيقة

حقيقة وعدم العلم بها من حيث انها متغيرة يستلزم الجهل في
الجملة ولهذا وجه بعضهم كلام الفلاسفة بان مقصودهم انه
ليس بالنسبة اليه تعالى حال ولا ماض ولا مستقبل فان علمه تعالى
كذاته ليس زمانيا فكما انه تعالى ليس مكانيا ونسبته الى جميع الامكنة
على سواء ولا يجري في علمه ثم ولا هنا كذلك ليس في علمه سيوجد
ولا وجد ولا موجود الآن وليس في علمه الآن الشيء الفلاني موجود في
الوقت الفلاني فقط وقد مر في جواب الاعتراض الاول ان هذا مناف
لظواهر الكتاب والسنة بل لنصوصهما وللعقل الصريح وانما
طولنا الكلام في ابطال زيادة صفات ذاته تعالى عليه لان مسئلة الحسن
والقبح العقليين المبني عليهما عدله تعالى المعلوم ضرورة عن مذهب اهل
البيت عليهم السلام امر جليل القدر عظيم الخطر مكرر في خطب اهل البيت ع
في التوحيد وشياطين الانس لا يتركون المؤمنين يكتفون في
مثل ذلك بانه ضروري مذهب اهل البيت عليهم السلام
مع انه الاسلام لاكثر اهل العلم بل يوقعون فيه شبهات ويوهمون انها

ذكر ما صلة شارح المواقف والشارح الجديد للتجريد منه

ادلة عقلية واذا تعارض دليل العقل ونقل وجب تاويل النقل واذا
يمكن التاويل وجب القول بعدم حجية المنقول عنه ومعلوم قصدهم
بذلك ومع ذلك من تصدى لدفع الشبهات لم يات بما يحسم به مادتها
فلنسأل الله تعالى العفو عن طول الخوض في امثال ذلك **الشك الثالث** شك الداعي
الموجب وتقريره ان الفعل الاختياري موقوف على الداعي القوي
ومعه يجب فانه عند استواء الداعي الى الفعل والترك يمتنع وعند
رجحان احدهما يجب الراجح ويمتنع الاخر فهو واجب بالوجوب
السابق **والجواب** ما ذكرنا في ذيل الجواب عن شك الترجيح بلا مرجح حين
ما توهم ان هذا التقرير له في صورة جزئية من المنع اولا بانا لا نم التوقف
على الداعي القوي ولا نسلم الوجوب معه ان اريد به ظاهره ولا نم الوجوب
السابق معه بل ولا تحققه ان اريد به داع لا يعارضه داع آخر فيمتنع الامتناع
عند استواء الداعي لو كان الاستواء ممكنا ونمنع وجوب الراجح و
امتناع الاخر فان منشا الشبهة قياس الافعال الاختيارية على ما اشتهر من
الافعال الطبيعية ثم التبرع ثانيا بالاستدلال على وقوع الفعل تبعا للداعي

الضعيف

شك الداعي الموجب

الضعيف فان قيل يمكن ان يجاب ايضا عن شك الداعي الموجب
بانا لا نسلم ان الفعل الاختياري موقوف على الداعي فضلا عن الداعي
القوي فليس الداعي من علله فليس الوجوب بالنسبة اليه وجوبا سابقا
وسند المنع ان للفعل الاختياري ذاتا وصفة هي كونه اختياريا وذاته
لا يتوقف على الداعي والا لامتنع صدوره عن الفاعل لولا الداعي مع
انه لا يمتنع لجواز الصدور عنه بالايجاب نعم وصف كونه اختياريا
موقوف على الداعي لكن وصفه ليس مقدورا لنا ولا نذم عليه بل
انما نذم على اصل الفعل لاجل القدرة والداعي فهما شرط استحقاق الذم
على اصل الفعل لاجل القدرة والداعي فهما اذ يكون شرط استحقاق
الذم على شيء مما يستحق عليه الذم **قلت** توقف اصل الفعل الاختياري
على الداعي بديهي وسندك في ذيل الجواب عن الشك الرابع بدليلين على
امتناع صدور فعل عن فاعل بالايجاب شك تخلف المعلول عن العلة
التام ولو في المشهور تقريره ان **النقض الاول** انه لو وجب اختيار العبد لاحد
طرفي فعله الاختياري وتركه بالنسبة الى المبادي التي ليس شيء منها

الشك الرابع

باختياره اى وجوبا سابقا لزم جواز تخلف المعلول عن العلة التامة
وهو اشد فسادا من الترجيح بلا مرجح الذى لانه لم تلتزموه ولذا لم يجوزه
من جوز الترجيح بلا مرجح لانه يستلزم الترجح بلا مرجح اما بيان الملازمة
فبانه ان لم يتحقق بعض من المبادى التى يتوقف عليها فعله الاختيارى
امتنع تحققه وان وجد جميع ما يتوقف عليه وجاز عدمه لزم جواز التخلف
عن العلة التامة واما انتفاء اللازم لاستلزامه الترجح بلا مرجح فقد
قال الشارح الجديد للتجريد فى الشرح فى بيانه عند وجود الفاعل المستجمع
لجميع ما يتوقف عليه تاثيره ويسمى علة مستقلة وتامة ايضا يجب وجود
المعلول والا فلنفرض وجوده معه فى زمان وعدمه معه فى زمان آخر
فوجوده فى ذلك الزمان اذ كان لامر لم يوجد فى الزمان الآخر لم يكن
مستجمعا ما فرضناه مستجمعا وان لم يكن لامر لزم ترجح احد المتساويين
على الاخر بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين
وبهذا يندفع ما يقال من انه لم لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح من المختار
وانه جايز عند بعضهم انما المستحيل اتفاقا هو الترجح بلا مرجح لانا

نفرض ارادته وتعلقها لكونه من شرايط التاثير موجودا فى الزمانين معا فلا يتصور
منه ترجيح مخصوص باحد الزمانين فيكون وقوع الوجود فى احدهما دون الآخر
ترجحا بلا مرجح وانه باطل بديهة واتفاقا كما ذكره انتهى وان اردت ان
يظهر لك هذا الدليل غاية الظهور فما فرضه اولا فى الفعل الاختيارى
الاول وقس عليه الباقى والجواب عنه اما اولا ان اتباع الشبهة لا يثمر ترجيح القادر
احد مقدوريه على الاخر بلا مرجح اى بلا داع يخصص بالمرجح بالفتح
اصلا بديهى الاستحالة ولكن تخلف المعلول عن العلة التام جايز
وما استدلوا به على الامتناع مدخول وانما منشا توهمهم غلطهم
فى اجزاء العلة التامة لا فى نفس الحكم بالامتناع فانهم جعلوا الترجيح
والاختيار والارادة وتعلقها وكذا التاثير والايجاد والاحداث
ونحو ذلك متحققا قبل المعلول ومن اجزاء العلة التامة قال المحقق
الطوسى فى تلخيص المحصل فى مسئلة علة الحاجة الى المؤثر الامكان
لا الحدوث الحدوث هو كون الوجود مسبوقا بالعدم فهو صفة للوجود
الموصوف به والصفة متاخرة بالطبع عن موصوفها والوجود

بيان ابطال ما ذهب اليه الفلاسفة فى امتناع تخلف عن العلة التامة

الموصوف به متاخر عن تاثير موجده بالذات تأخر المعلول عن العلة
وتاثير الموجد متاخر عن احتياج الاثر اليه فى الوجود تاخرا بالطبع
واحتياج الاثر متاخر عن علته بالذات وجميعها اربع تاخرات
اثنان بالطبع واثنان بالذات وذلك يقتضى امتناع كون الحدوث
علة الاحتياج وقد قالوا فى معارضته الامكان صفة للممكن فهو متاخر
عن تاثير المؤثر فيه والتاثير متاخر عن الاحتياج المتاخر عن علته
وهى فاسدة لان الممكن الموصوف بالامكان ليس متاخرا عن تاثير المؤثر
انما يتاخر عنه وجوده وعدم المتاخرين عن ذاته اللذين بسببها
احتياج الى موثر ثم الى علة الاحتياج انتهى ونقول تقدم شى من
تلك الصفات على وجود المعلول باطل ويكفى لنا فى ~~هذا المقام~~ الا[احتمال]
~~وبعد التجاوز عنه~~ يكفى فى الدليل العقلى انه لولاه لتوجه ما مر من التشنيع
بان العبد كالوتد فى الحايط وكالقلم فى يد الكاتب على ما ادعينا
بداهته من قاعدة التحسين والتقبيح العقليين او انه لا يتصور ضرورية
لتوبة العاصى وندمه على العصيان معنى محصل كما مر فان قلت انما يلزم التشنيع

او عدم

او عدم ~~معقولية~~ [ان لا يعقل] التوبة اذا لم يكن الارادة ونحوها مع تقدمها على المعلول
فعلا اختياريا لنا وهو ممنوع والسند ان كل فعل اختيارى موقوف
على الارادة الا نفس الارادة ونحوها فانها مع كونها فعلا اختياريا لنا
يجوز ان لا يكون مرادة اصلا او تكون ارادة الارادة عين الارادة
قلت كون الفعل الاختيارى غير مراد سفسطة وكذا كون ارادة الارادة
عين الارادة لان الارادة امر نسبى والنسبة خارجة عن المنتسبين ثم
نقول لا يخ اما ان تصدر الارادة عنا على حسب دواعينا اليها ام
لا فعلى الثانى ليست اختيارية وعلى الاول يتعلق بها ارادة هى غيرها
كما ان الداعى الى الداعى غيره فان الارادة متساوقة للداعى المقتضى
الى الفعل والعقل يجد عدم الفرق بينهما فى ذلك بديهة وايضا
هل للارادة موجب بالوجوب السابق ام لا فعلى الاول يلزم
التشنيع و~~عدم معقولية~~ [ان لا يعقل] التوبة وعلى الثانى يلزم المطلوب
وهذا الدليل على عدم تقدم الشى من تلك الصفات على وجود
المعلول ان الارادة مثلا هى الاحداث من حيث انه تابع

اى كون الارادة مستقلة بمرتبة متقدمة على المعلول
لان الارادة ليست فعلا اختياريا حقيقة لانها ليست عن فاعل حقيقة
ابطال قول الفلاسفة بان الاتحاد ليس بعد وجود المعلول

للداعي كما سنبينه في جواب الشك الخامس والاحداث ليس مقدما على

وجود المعلول اما اولا فلان احداث شئ شيئا مضائف حقيقي لحدوث

ذلك الشئ عنه واحد المتضائفين لايتقدم على الاخر اصلا واذا لم يتقدم

على المقيد اى حدوثه عنه فعدم تقدمه على المطلق اى حدوثه مطلقا او وجوده

مطلقا بطريق اولى واذا كان الاحداث مطلقا غير مقدم على الوجود

المعلول فالاحداث المقيد المعبر عنه بالارادة المشية والترجيح والاختيار

وكذا تعلقها بالمعلول لايتقدم عليه بطريق اولى وقس على ذلك التاثير

والايجاد ثانيا ما ذكرت انما يجرى في الوجود بالمعنى المصدرى وكلامنا

في الوجود بمعنى الحاصل بالمصدر وهو متاخر عن المصدر كما يدل عليه الباء

قلت المقصود ابطال قول الفلاسفة ان الشئ ما لم يجب بوجوب

سابق لم يوجد وظاهر ان الفعل انما يشتق من المصدر لا من الحاصل

بالمصدر وايض المحتاج بالذات الى المؤثر هو المصدر واما الحاصل

بالمصدر بدون مؤثر عليحدة فان اردتم بالوجود في قولكم تخلف وجود

المعلول عن العلة التامة محال الحاصل بالمصدر فنعم الوفاق اذ لا يترتب

علية المفاسد

علية المفاسد عندنا ايض لكن لا احتياج الى هذا الدليل الطويل لبداهة

توقفه على المصدر وامتناع تخلفه عنه واما ثانيا فلانه لو تقدم تاثير المؤثر

على وجود الاثر لكان التاثير امرا متحققا عليحدة متوسطا بين المؤثر

والاثر اى ليس نفس المعلول بالمعنى الذى سيجئ بعيد هذا حتى يكون التاثير

في المعلول كافيا فيه ومنسوبا اليه بالعرض لانه لا يتصور ذلك مع التقدم

على المعلول كما هو المفروض ولا نفس العلة السابقة على التاثير حتى يكون

التاثير فيها كافيا فيه ضرورة ان العلة السابقة على التاثير قد تكون معلولة

لغير فاعل المعلول المفروض كما في اول فعل من العبد وقد لا تكون معلولة اصلا

كما في اول فعل من الله تعالى مع ان التاثير يجب بديهة ان يكون صادرا

عن فاعل المعلول المفروض في الجملة اى بالذات وعليحدة او بالعرض فكان

باعتبار هذا التحقق من جملة ما يحتاج في تحققه الى تاثير عليحدة بديهة ضرورة

فالقول بان التاثير في التاثير نفس هذا التاثير الذى هو الاثر دون

التاثير في غيره سفسطة كما نظيره في الداعي الى الداعي وح يلزم

التسلسل في التاثيرات كما يظهر من تشكيك الفخر الرازى في المحصل

مسئلة الممكن لا يوجد ولا يعدم الا بسبب منفصل ولا ينسدح جواب المحقق
الطوسي عنه بان التاثير امر اعتباري لا حاجة له الى تاثير فانه انما يصح
على تقدير عدم توسط التاثير بين المؤثر والاثر ولم يذهب اليه كما
نقلنا عنه واما ثانيا فلانه لو تقدم التاثير لكان متوسطا بين المؤثر و
الاثر كما مر فلم يكن معلول اول للقديم تعالى ولا لغيره وبيانه ظاهر
مما ذكرنا انفا واعلم ان شارح التجريد قد نطق بالحق غفلة في العبارة
المنقولة عنه سابقا في تقرير الشك حيث جعل ظاهرا جميع ما يتوقف
عليه تاثير الفاعل نفس جميع ما يتوقف عليه وجود المعلول ويظهر مما ذكرنا
من ان الاحداث مقدما على حدوث المعلول دليلان على بطلان ليس م
ما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام الفاعل الى الموجب والمختار
وصدور الافعال عن الطبيعة كالحرارة والاحراق عن طبيعة النار
والبرودة والتبريد عن طبيعة الماء ونحو ذلك الاول ان الاثر اذا
توقف على الفاعل وتوقف ايض على اشياء اخرى كالشرط والالة
ونحو ذلك من المبادي فامتياز الفاعل عما عداه من المبادي امتيازا

هو ملاك

لبطلان ماذهب اليه الفلاسفة ... الزمان وقدم واثبات الافعال الطبيعية ...

هو ملاك الفاعلية اما بتقدم داعيه دون ما عداه على الاثر
واما بتقدم تاثيره دون ما عداه لانه لا يتصور ان يكون ملاك الفاعلية
محض تقدم شيء على شيء فانه يلزم كون كل من المبادي فاعلا فعلى
الاول كل فاعل مختار وهو المط وعلى الثاني يلزم ان يكون التاثير
امرا متحققا على حدة في نفس الامر به يمتاز الفاعل عن غيره فيحتاج الى تاثير
آخر وقد ثبت بطلانه آنفا الثاني ان اثر الفاعل الموجب واجب
بالوجوب السابق ووجوبه السابق حينئذ بالنسبة الى العلل المتقدمة
على التاثير بلا توسط التاثير والعقل المتخلص عن المالوفات الوهميه
يحكم بديهة ضرورة بانه كما لا مصح للتاثير في الواجب بالذات لا مصحح للتاثير
في الواجب بالغير السابق بلا توسط بعد وجود ذلك الغير ولا يرد ان
التاثير نفس الوجوب السابق فانه يلزم كون كل من المبادي فاعلا
هذا خلف ويظهر ايض مما ذكرنا ان الصادر عن الفاعل حقيقة
هو المعلول وليس التاثير صادرا عنه حقيقة بل هو نفس المعلول
لكن لا حقيقة بل بمعنى ان مصداقه نفس المعلول لكن لا مطلقا

ليلزم اما ان لايمتاز ايجاد شي اياها عن ايجاد شي آخر اياها

واما ان لايكون الله تعالى قادرا على ايجاد مقدور العبد فيمتنع

مقدور بين قدرتين مؤثرتين كما هو راى الاشاعرة النافية لتاثير

قدرة العبد فى شي اصلا وبعض المعتزلة النافى لعموم قدرته تعالى

بل باعتبار مرتبة وجودها بالنسبة الى داعى العلة وتاخرها عن داعى

العلة بالذات اذ هو منتزع عن العلة فى مرتبة وجود المعلول عنها

تبعا للداعى ولنذكر هنا شك امتناع مقدور بين مؤثرين مما قد تمسك

به الاشاعرة فى نفى تاثير قدرة العبد فى فعله الاختيارى وبعض المعتزلة

فى نفى عموم قدرة الله تعالى وعدم كون مقدور العبد مقدورا لله تعالى

ومايمكن ان يتوهم جواز ان يتمسك به الذاهبون الى امتناع مقدور بين

قدرتين مؤثرتين من الاشاعرة والمعتزلة فنقول ان استدلوا عليه

بكون الايجاد التكوين ونحوه نفس المعلول كما ذكرنا انفا اما قد عرفته اليهم

آنفا من انه ليس نفس المعلول مطلقا فان فعل العبد متاخر

عن ذات الله تعالى لا محالة فهو متاخر عن جميع علومه التى منها

لانها

لانها عين ذاته تعالى فليس فى العبد ملاك لفاعلية له دون فاعلية الله تعالى له

قلت ثم تاخره عن هذا دون ذلك قلت ~~لعله تعالى بمصلحة وسببان ذلك~~

~~ابطال مذهب المعتزلة فى البحث الاول~~ وان استدلوا عليه بان ايجاد العبد شيئا

شخصيا ممكن فى نفسه كما ان الشئ الذى تعلق به ذلك الايجاد اى الاثر

الموجد ممكن فى نفسه ولا يمكن صدور هذا الايجاد عن غير ذلك العبد

ولا قايل بالفصل وكذا الكلام فى اختيار العبد فجوابه ما عرفته من انه نفس المعلول

بالمعنى السابق ذكره فهو انتزاعى محض لا يتعلق به ايجاد اصلا وليس

اثر الشى قطعا لا مباشرة ولا توليدا ثم انه ليس من الممكن الوجود فى الخارج

~~فى نفسه ومعنى كونه تعالى قادرا على كل شى انه قادر على كل ممكن الوجود~~

~~فى الخارج فى نفسه بمعنى ان كل شى يمكن ان يكون اثر الموجد من الممكنات~~

~~يمكن ان يوجده الله تعالى بدلا عن ذلك الموجد وان لا يوجده ولا يلزم~~

~~من ذلك ان يتصف تعالى بالعجز بالنسبة الى الممتنع فى نفسه~~ كما روى الصدوق ابن بابويه

فى كتاب التوحيد فى باب القدرة عن ابى عبد الله عم انه قال قيل لا

مير المؤمنين عليه السلم هل يقدر ربك ان يدخل الدنيا فى بيضة من غير ان

يصغر الدنيا او يكبر البيض قال ان الله تبارك وتعالى لا ينسب الى العجز والذى

سالتنى لا يكون كذا يعنى ان معنى العجز فى اللغة عدم القدرة على ايجاد

الممكن فى نفسه وبعبارة اخرى عدم القدرة على مثل اجتماع النقيضين

لم يكن نقصا لكن لا رخصة فى اطلاقه على الله تعالى شرعا ويمكن ان يقال ان

المحال ليس امرا ثم هذا القول لم ان المعدوم الممتنع ليس بشئ وقد ذكرنا

الحق فيه فى ذيل الجواب عن شك العلم الازلى وان استدلوا عليه بان خصوصيات

الفاعلين من مشخصات المعلول لانها من مشخصات الايجاد التكوين كالموضوع

للعرض وكالايجاد من مشخصات المعلول لان التشخص نحو الوجود التحقق او

مساوق له فالجواب انا لا نسلم ان الايجاد التكوين التحقق من مشخصات المعلول وكون التشخص

نحو الوجود التحقق او مساوقا له لا يقتضيه لجواز ان لا يكون هذا النحو نفس مرتبة التحقق

الوجود وتاخره عن داعى العلة بالذات والايجاد والتكوين انما ينتزع منها وهى

مصداقه كما مر وان استدلوا عليه بما فى المواقف من انه لو اراد الله شيئا

واراد العبد ضده لزم اما وقوعهما او عدمهما او كون احدهما عاجزا

انتهى وبيانه ان القدرة المؤثرة مساوقة لكون الشخص بحيث ان شاء

فعل

فعل وان لم يشأ لم يفعل فان اريد بالشرطية الكلية لزم احد ما ذكر وان اريد

الجزئية كان فاقد القوة والآلة والصحة التدبير قادرا لجواز حصول القوة والصحة

والآلة فجوابه ان هذا انما يرد على المعتزلة حيث قالوا بتقدم قدرة العبد

على وقت الفعل وبانه شاء الله الطاعة من العاصى واما عندنا فيجوز

اختيار كل شق فانه لا يتصور التعارض بين الارادتين اصلا فى

مقدور العبد فالفرض فرض محال ويجوز ان يستلزم بالمحال المحال

فان ارادة الله تعالى ضد شئ فى محله فى وقته ان كانت ارادة حتم كانت

لقدرة العبد عليه وان كانت ارادة عزم واختيار كانت منافية

منافية لارادة العبد اياه والجواب عن التقرير السابق لشك تخلف المعلول

عن العلة التامة ثانيا ان قوله وان لم يكن الامر لزم ترجح احد المتساويين

على الآخر بلا مرجح غير مسلم فان معنى الترجح بلا مرجح وجود تحقق الممكن بلا فاعل

فانه المحال بالبديهة ضرورة واتفاقا واما وجود تحقق الممكن بلا داع مختص فلا زم للترجيح

بلا مرجح بالبديهة ضرورة وفى مرتبته فى الظهور والاتفاق وسنبينه فى آخر ذيل

الجواب عن الشك الخامس فقوله لان الترجيح الحاصل من الفاعل مشترك

الى آخره لا يدل على مقصوده لكن الامر فى هذا الجواب بين لانه لا

يحسم مادة الشبهة فانه لو جعل المقصود لزوم الترجيح بلا مرجح اى التاثير
بلا تاثير لتخلف المعلول عن العلة التامة وقال بدل قوله لزم ترجح احد المتساويين
على الاخر بلا مرجح لزم فى صورة العدم الترجيح بلا مرجح وهو بديهية واتفاقا
لم يرد عليه هذا التقرير الثانى للشك تخلف المعلول عن العلة التامة ما ذكره
ابن سينا فى الهيات الشفا فى فصل فى ابتداء القول فى الواجب الوجود حيث
قال وعلى ما علمت فنقول انه يجب ان يصير واجبا بالعلة وبالقياس اليها
ممكنا ايضا فكان يجوز ان يوجد وان لا يوجد والا غير متخصص باحد
الامرين وهذا محتاج من راس الى وجود شى ثالث يتعين له بالوجود
عن العدم او العدم عن الوجود عند وجود العلة فتكون ذلك علة اخرى
ويتمادى الكلام الى غير النهاية واذا تمادى الى غير النهاية لم يكن مع ذلك
قد تخصص له وجود فلا يكون قد حصل له وجود وهذا محال لا لانه
ذاهب الى غير النهاية فى العلل فقط فان هذا فى هذا الموضع بعد مشكوك
فى احالته بل لانه لم يوجد بعد ما به تخصص وقد فرض موجودا انتهى فصح ان
كل ما هو ممكن الوجود لا يوجد ما لم يجب انتهى والجواب انه ان اراد بالتخصص

التخصص

63

التخصص الوجوبى فلا نم قوله وهذا محتاج من راس الى وجود شى
ثالث فانه فى مرتبة المدعى فى الظهور والخفاء بل يمكن ان يقال انه عين
المدعى وان اراد به التخصص الرجحانى اذ الاتم منها فلا نم قوله غير متخصص باحد الامرين
فانه متخصص بكل منهما باعتبار تخصصا رجحانيا لوجود العلة الفاعلية
والداعيين المختصين المتعارضين وليس وجوده مثل ذلك ولا عدمه
بالبخت والاتفاق كما ظهر فى جواب الشك الترجيح بلا مرجح ثم فى قوله
لانه لم يوجد بعد ما به تخصص الى اخره نظر ثان فانه يمكن ان يقال فى
اثبات المقدمة الممنوعة بعد اختيار الشق الاول بل فى اثبات المدعى
من راس لم يكن اما تقريرا ثالثا للشك او توجيها للتقرير الثانى
على احتياج الممكن الى الفاعل المستقل لامكانه فلو كان بالنسبة الى
الفاعل المستقل ايضا ممكنا لاحتاج الى فاعل اخر ويلزم التسلسل
او الانتهاء الى فاعل مستقل موجب لا يقال يرد على هذا النقض لانه
كما يحتاج الممكن الى الفاعل المستقل لامكانه قد يحتاج الى العلة الناقصة
ايضا لامكانه فيلزم ان يكون واجبا بالنسبة الى العلة الناقصة ايضا

الجواب عن شبهة ابن سينا
لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة

هذا خلف لانا نقول ليس الامكان علة لاحتياج الممكن الى العلة الناقصة
بلا واسطة فان الامكان علة لاحتياجه الى العلة التامة ومجموع احتياجه
الى العلة التامة واحتياج العلة التامة الى العلة الناقصة علة احتياج بعض
الممكنات الى العلة الناقصة لا يقال العلة الناقصة متقدم على العلة
التامة لانها جزؤها ولا يمكن ان يكون الاحتياج الى المقدم بعد الاحتياج
الى الموخر لانا نقول لانم عدم امكان المذكور قلت ح علة احتياج الممكن الى
الفاعل المستقل الامكان بمعنى جواز وجوده وجواز عدمه في نفسه لا الامكان
بمعنى جواز صدوره عنه واعلم انه يندفع ايض بما ذكرنا من جواز تخلف
المعلول عن العلة التامة شبهتان مشهورتان الشبهة الاولى على قدم العالم
زمانا وهي انه لا يخلو من ان يكون جميع ما لا بد منه في وجود ممكن ما حاصلا
في الازل اولا فان كان الاول لزم وجود ذلك الممكن في الازل لامتناع تخلف
المعلول عن علته التامة وان كان الثاني فاذا احدث ممكن فاما ان يكون
حدوثه من غير حدوث امر آخر فيلزم وجود ممكن بدون تمام علته واما
ان يكون بسبب حدوث امر آخر فننقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل

شبهة قدم العالم زمانا والاجوبة عنها

ويمكن ان يجاب عنها بوجوه اخرى منها بان كون القديم الزماني علة تامة
لحادث زماني اولا يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة في نفس الامر
وذلك لان الاستمرار بينهما مخترع محض لا يجري فيه استفسار واليه اشار المحقق
الطوسي في التجريد حيث قال واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله انتهى
والدواني في شرح العقايد نسب هذا الجواب الى نفسه واما الاستفسار بان
الامتداد بين يومنا هذا وبين مبدأ الزمان لم لم يكن اكثر مما هو في الواقع
انه يجوز ان يكون الاكثر محالا في نفسه اذ لا مشخص ليومنا هذا الا العهد
واما ان حدوث الاجسام والزمان الذي هو مقدار حركتها
المخصوص بينه وبين المبدأ فجوابه ادعت الفلاسفة ان الضرورة او
البرهان قد دل على ان كل حادث زماني بينه وبين الواجب تعالى استمرار
في نفس الامر ليس بمخترع محض فالجواب انه محض الاقتراح بعد القول بكون
الزمان موجودا في الخارج كما هو مذهبهم لانه ان كان هذا الاستمرار
واجبا بالذات لزم تعدد الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا وان كان
ممكنا وهو من جملة العالم كان دعوى للبرهان قبل تمامه وللضرورة
في المتنازع فيه وان ادعوا ان النزاع فيما عدا هذا الاستمرار كان افتراء

على المليين ثم لايخفى ان حدوث الاجسام والزمان الذى هو مقدار
حركتها يستلزم حدوث مطلقا زمانا دون واجب الوجود وبيانه
انه معلوم بديهة ان الزمان قبل وجود الفلك متوهم مخترع محض على
القول بكون الزمان موجودا فى الخارج ومقدارا لحركة الفلك كما ذهب
اليه الفلاسفة وهم الخصوم هنا ولا مجال للوهم ان يتوهم استمرارا
وامتدادا للممكن ازلا مع العلم بحدوث الاجسام زمانا بخلاف الواجب
تعالى بيان ذلك ان القدم الزمانى ح ليس هو ان يستمر فى نفس الامر زمان
الوجود فى جانب المبدأ الا الى نهاية بل هو ان يكون الشى بحيث يحكم
العقل ولو بمعونة اختراع الوهم بان لوجوده استمرار فى جانب المبدأ
لا الى نهاية والحدوث الزمانى يقابله قال الطبرسى رحمه الله فى جوامع
الجوامع فى تفسير سورة الحديد هو الله القديم السابق لجميع الموجودات
بما لا يتناهى من الاوقات او تقدير الاوقات انتهى ولا شك فى ان الوهم
انما يخترع هذا الاستمرار بعد العلم بحدوث الاجسام زمانا فيما
لم يسبقه شى اصلا ذاتا ولا زمانا اذ لم يتحقق منشأ انتزاعه فى غيره

ولا يتوهمن

ولا يتوهمن ان هذا يستلزم كون القدم الزمانى لله تعالى اختراعيا محضا
الا ترى انه لو فسر الشدة فى اللون بكون اللون بحيث يصح ان ينتزع العقل منه
ولو بمعونة اختراع الوهم مثل الضعيف وزيادة كان الشدة بهذا المعنى امرا متحققا
فى نفس الامر فى الشديد دون الضعيف لاختصاص منشأ الانتزاع بالشديد
مع كون مثل الضعيف غير متحقق فى الشديد بحسب نفس الامر كما دل عليه البرهان
واعلم ان هذا الوجه من الجواب ضعيف لانه لبس بتحقيق كما سيظهر من الوجه الثالث
فالالزام انما يصح من المستدل لا المانع الثانى بان يقال على الشق الاخير انه
بعد نقل الكلام الى الشرط الحادث لا يلزم التسلسل لان الشرط الحادث هو
تقضى الاستمرار السابق اى وصوله الى حد هو مبدأ وجود الممكن ولما كان
بقاء الاستمرار مع عدم وصوله الى الحد المذكور ممتنعا لذات ذلك
الاستمرار كان التقضى امرا واجبا غير محتاج الى علة حتى يلزم التسلسل
فان قلت ان كان هذا التقضى واجبا لذاته كان واقعا دائما هذا خلف
وان كان ممتنعا لذاته كان غير متحقق اصلا هذا خلف وان كان ممكنا
لذاته كان محتاجا الى موثر قلت الامر على تقدير كون الزمان امرا

سواء كان العالم حادثا ام لا

ظاهر لانا نختار انه واجب بالذات بالمعنى الذى مر ذكره فى بحث عينيه
صفات ذاته تعالى لانه لا معنى لوجود الانتزاعيات فى نفس الامر الا وجود
منشاء انتزاعها فى الخارج او فى الذهن وهو فيما نحن فيه ذات الواجب
تعالى باعتبار بقائه وكذا نتكلم هنا على راى الخصم من كون الزمان موجودا
فى الخارج ونقول ح فى تحقيق ربط الحادث الزمانى بالقديم على اصولهم هو ممكن
لذاته لكن الممكن قد يكون ممكنا من جهة واجبا من جهة اخرى فهو
انما يحتاج الى المؤثر من حيث انه ممكن لا من حيث انه واجب بيان ذلك
ان الضرورة والوجوب كما يكون ذاتيا قد يكون بشرط كما بينه المنطقيون
فى القضيه الضروريه والمشروطة العامة فهذا النقض محتاج الى المؤثر الذى
يؤثر فى وجود الاستمرار ولكن بشرط تحقق وجود الاستمرار وبلوغه الى ذلك الحد
يكون واجبا وبعد تحقق وجود الاستمرار لا يحتاج بلوغه الى حدوده الغير
المتناهية المفروضة فيه الى علل حادثة بازائها كما فى الايجاد التكوينى الذى هو فى
مرتبة المعلول ونحوه من جملة صفات فعله تعالى وكما فى سماع الله تعالى المتاخر
بالذات عن المسموع بل فى مرتبته وابصاره المتاخر بالذات عن المبصر بل

مرتبته

فى مرتبته ونحوهما من جملة صفات فعله تعالى وكما ذهب اليه ثمامة بن
اشرس فى المتولدات من انها حوادث لا محدث لها ولا ينافى ذلك ما
سيذكره المص من ان تعلق الحادث بالمحدث كتعلق البناء بالبناء والكتابة
بالكاتب ضرورى والعلم به شرط فى العقل كما سيجئ فى الفصل الثانى لان مراده
الامور العينيه ولو عمم قيل المحدث الضرورى اعم من محدثه بلا واسطة ومن محدث
ما يستلزمه الوجه الثالث المعارضه بان الحدوث الزمانى للعالم بمعنى تجدده
بعد مضى استمرار وامتداد منتزع من بقاء الله تعالى وازليته من ضروريات
دين الاسلام ولا سيما مذهب الاماميه وهو المتنازع فيه بين المليين
وبين غيرهم كما يظهر لمن يتصفح صحف العلماء ولمن يتتبع احاديث
اهل البيت عليهم السلم فى ذلك تحفظ مذهب الفلاسفه فى ان الزمان كان موجود
فى الاعيان ولا يمكن ان يكون انتزاعيا وفى ان تخلف المعلول عن العلة
التامة محال بارتكاب ان العالم حادث بالحدوث الدهرى دون الزمانى
وبارتكاب ان كل فاعل سوى القيوم الحق تعالى مضطر فى صورة
مختار جراة على الله ورسوله واهل بيته عليهم السلم ويمكن المعارضه

دليل عقلي على حدوث العالم زمانا

ايضا بالاستدلال العقلي على حدوث العالم زمانا بان القدم الزماني

للعالم على نحو ما قالته الفلاسفة الزنادقة ومن يحذو حذوهم

من كون الزمان متحققا في الخارج ومقدارا لحركة الفلك وغير

متناه في جانب المبدا وكون كل حادث موقوفا على حوادث

معدات غير متناهية في جانب المبدا يستلزم انحصار ما لا يتناهى

اجزاءه المتساوية والمتزايدة العددية بين حاصرين احدهما

الواجب والاخر المعلول الاخير واستحالة ذلك من بديهيات

العقول من غير فرق بين كون الاجزاء مجتمعة او متعاقبة بيان

لزوم الانحصار ان الواجب مقدم بالذات على كل واحد

من اجزاء السلسلة بتقدم واحد وسيجيء معناه وهذه السلسلة

مترتبة ذاتا عندهم باعتبار الاعداد وهو تعالى طرف لهذه السلسلة

بهذا الاعتبار وطرفها الاخر المعلول الاخير وبلى بهذا التقرير ربما

اشتهر من انه لا يجوز ان يكون على كل منها الواجب مع ما فوقه

فلا يكون طرفا للسلسلة بل ماخوذا مع بعض السلسلة في علية كل

منها

منها لان غاية الامر انه يجوز له اعتباران الاول كونه مقدما على كل

واحد منها بتقدم واحد كما ذكرنا الثاني كونه ماخوذا مع بعض السلسلة في علية كل

منها وهو بالاعتبار الاول طرف لها ويلزم منه الانقطاع عند الجواب

الواجب تعالى وبطلان الاعتبار الثاني لتنافي الاعتبارين ثم بعد التنزل

نقول انه تعالى مقدم بالزمان على كل واحد من الحوادث المرتبة

زمانا اذ لا يخرج شيء على تقدير قدم العالم زمانا او قدم الزمان عن

مقارنة حد من الزمان فيكون ظرفا لها بهذا الاعتبار وان كان بيانات

مجامعا للكل منها ايضا ولان في هذا كونه تعالى خارجا عن الزمان والزمانيات

كما وردت به الروايات فان معناه عدم التغير كالزمانيات التي

يكون جزء من الزمان مختصا بالظرفية لوجودها او لصفة من صفات

الذات لها كما روي في نهج البلاغة في خطبة امير المؤمنين عليه السلام انه

قال الذي لم يسبق له حال حالا فيكون اولا قبل ان يكون آخرا

ويكون ظاهرا قبل ان يكون باطنا الخطبة اي اولا باعتبار صفة متقدمة

صفة اخرى حادثة بعدم انتفاء الاولى وظاهرا باعتبار صفة متقدمة

كاللون مثلا قبل اشقائها ويمكن نفي العكس ايضا هنا دون الاول

كما لا يخفى ولعل التخصيص بالذكر لان العكس متصور بدون سبق

حال حالا باعتبار ما قبل وجود العالم وما بعده ولانه تفسير لقوله تعالى

هو الاول والاخر والظاهر والباطن الآية بان الاولين في حكم

اسم واحد كما يظهر مما رواه الصدوق ابن بابويه رحمه الله في كتاب التوحيد

في باب معنى الاول والاخر وكذا الاخران وقال عليه السلم في خطبة

من نهج البلاغة اولها ما وحده من كيفه لا تصحبه الاوقات و

ترفده الادوات ثم بين عم ذلك بقوله عم سبق الاوقات كونه و

العدم وجوده والابتداء ازله ان لفظ الوقت والزمان والاجل و

والحين انما يطلق غالبا على هذا الظرف بالنسبة الى المظروف

المتغير من حيث انه متغير وينبغي ان يحمل على هذا قوله ع بعد ذلك

وانه سبحانه يعود بعد فناء الدنيا وحده ولا شي معه كما كان قبل

ابتدائها كذلك يكون بعد فنائها بلا وقت ولا مكان ولا حين

ولا زمان عدمت عند ذلك الآجال والاوقات وزالت السنون

والساعات

والساعات الى قوله عم ثم يعيدها بعد الفناء الخطبة ولفظ ثم قرينة

على ما ذكرنا انه لم يكن للتعجب وقال سيدنا الاجل المرتضى في جواب المسائل

الحلبيات ولعل سايلا ان يسئل عن معنى قوله عم في هذا الكلام

سبق الاوقات كونه والعدم وجوده فيقول كيف يسبق العدم وجوده

وما كان تعالى موجودا فيما لم يزل الا والاشياء معدومة فما سبق وجوده

عدمها وانما سبق وجوده وجودها والجواب عن ذلك ان معنى هذا

الكلام ان وجوده تعالى سبق عدم ذاته لا عدم غيره من الذوات

والفايدة في ذلك ان كل موجود سواه من المحدثات فعدمه سابق

بوجوده ولهذه العلة ما كان محدثا والمحدث ما كان موجودا بعد

عدم والقديم ما وجد لا من عدم فاراد عليه السلم ان الوجود له

بعد عدم سبق من غير عدم تقدمه وجميع الذوات بخلاف ذلك

وليس لاحد ان ينكر لفظ سبق في هذا الموضع فيقدر انها تقتضي في

المسبوق به على كل حال ويظن ان الوجود اذا سبق العدم اليه كان

العدم منتظرا فيه وذلك انه قد يقال سبق الى كذا وكذا دون

كذا امر فيما يجوز على بعض الاجزاء وانما المراد بها ههنا ان الوجود حصل
له من غير عدم وان كان لا يحصل لغيره الا عن عدم انتهى ولو كان
~~معنى عدم كونه زمانيا ما ينافى اطلاق القول بتقدمه على الحوادث~~
~~او مقارنته لشئ منها امتنع وصفه تعالى بالقدم والبقاء ويكون~~
تعالى اولا واخرا ثم لا يخفى انه لا يمكن التشبث فى اثبات الانحصار
بين حاصرين بعد التنزل بملاحظة التقدم المطلق المشترك
بين التقدم الذاتى وبين التقدم الزمانى وجعله تعالى
ظرفا باعتباره يمكن ايضا الاستدلال على حدوث العالم زمانا
على تقدير ثبوت موجدها بان يقال انه تعالى ح مقدم على
طبيعة العالم من حيث هى اى المفهوم المشترك بين اجزائه
تقدما باعتباره يكون القدر المشترك عنه لشخص موجود فى
الخارج موخر عنه تعالى سواء كان القدر المشترك موجودا فى الخارج
او مفهوما انتزاعيا اعتباريا محضا لانه تعالى مقدم على كل فرد
للقدر المشترك بتقدم واحد اى يكون تحققه باعتباره موجودا

قبل تحقق

دليل على حدوث العالم زمانا

69

قبل تحقق كل واحد من افراد مفهوم ما سوى الله تعالى مثلا وكل مقدم على
كل واحد من افراد شئ بتقدم واحد بالمعنى المذكور فله تعالى من حيث
هذا التقدم حصول فى مرتبة من مراتب نفس الامر خصوصا له من هذه الحيثية
اما حين نفاد العالم او حين حدوثه اذ لا يخرج شئ على تقدير قدم العالم
زمانا او قدم الزمان عن مقارنة حد من الزمان وان لم يكن زمانيا
والاول ح لاستلزامه خلاف الفرض والفرد الحال من تحصيل الحاصل
والثانى يستلزم المطلوب وهو حدوث العالم زمانا على تقدير ثبوت
واجب الوجود وهذه القضية الكلية اى قولنا كل مقدم على كل واحد
الى اخره بديهية ان قيد التقدم بالوحدة كما مر والافلا فيندفع ما
استدل به بعض المتأخرين على اثبات الواجب تعالى بدون التمسك
(هو الخفرى ذكره فى اوائل حاشية شرح التجريد القديمة)
بابطال التسلسل حيث قال على تقدير كون الموجودات منحصرة
فى الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير
على ايجاد ما لان وجود الممكنات انما يتحقق بايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق
موجود ما لان الشئ ما لم يوجد لم يوجد انتهى اما اولا فلانتقاضه بالاستلزام

مقدم على طبيعة ذلك الشئ بالمعنى المذكور

بالايجاد وتحقق

يلزم اعتراضا على الخفرى

استحالة لاتناهي الحوادث الزمانية بمعنى لاتقف في جانب المنتهى الى الابد
كل واحد منها سيقع بديهة وان كان وقوع مجموعها بحيث لاينفد عنها
واحدا اصلا محالا وغير متصور كما هو معلوم تاخر الزمان بقاء باعتبار
في نفسه ان كان من الواجب الموجودات الخارجية او باعتبار منشأ
انتزاعه ان كان موجودا تحقيقا في نفس الامر فقط عن كل واحد منها ضرورة
انقطاع الزمان فيلزم انقطاع طبيعتها من حيث هي قبل نفسها
لتاخرها بقاء عن كل واحد من افرادها واما ما رواه الصدوق
رحمه الله تعالى في كتاب التوحيد في باب مجلس الرضا ع مع سليمان المروزي
قال ثم قال الرضا عليه السلم يا سليمان هل يعلم الله تعالى جميع ما في الجنة و النار
قال سليمان نعم قال افيكون ما علم الله تعالى انه يكون من ذلك قال
نعم قال فاذا كان حتى لا يبقى منه شي الا كان ايزيدهم او يطويه عنهم
قال سليمان بل يزيدهم قال فاراه في قولك قد زادهم ما لم يكن في علمه انه
يكون قال جعلت فداك فالمزيد لا غاية له قال فليس يحيط علمه عندكم
بما يكون فيهما اذا لم يعرف غاية ذلك واذا لم يحيط علمه بما يكون فيهما لم يعلم ما يكون

فيهما

فيهما قبل ان يكون تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قال سليمان انما قلت لا
يعلمه لانه لا غاية لهذا لان الله تعالى وصفهما بالخلود وكرهنا ان نجعل
لهما انقطاعا قال الرضا عليه السلم ليس علمه بذلك بموجب لانقطاعه عنهم
لانه قد يعلم ذلك ثم يزيدهم ثم لا يقطعه عنهم ولذلك قال تعالى كلما
نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وقال الله تعالى
لاهل الجنة عطاء غير مجذوذ وقال عز وجل وفاكهة كثيرة لا مقطوعة ولا
ممنوعة فهو جل وعز يعلم ذلك ولا يقطع عنهم الزيادة الحديث فيحتمل
ان يقال ان مقصوده م كما يدل عليه سابقه ابطال ما ذهب اليه سليمان
من ان ارادته تعالى وعلمه من قبيل واحد وكل منهما قديم ومن صفات
الذات فلا يتخلف عن شيء منهما متعلقه اي المراد والمعلوم فتصدى
عليه السلم لاثبات انه يتخلف دائما معلوم ما عن علمه تعالى والا لكان
لمفهوم جميع معلوماته الواقعة كل واحد منها في الخارج فرد حقيقي
واقع ايضا في الخارج لاجتماع اجزائه فكان لمفهوم جميع ما في الجنة
اي في الخارج ولا يخفى ان الاجتماع باعتبار الوجود الخارجي
والنار فرد حقيقي هو ايضا من افراد مفهوم ما يكون في الجنة والنار فيلزم

ان يصح الحكم بانه تعالى يعلم جميع ما في الجنة والنار اي من حيث انه جميع وان
يكون ويتحقق ذلك بل كان مقصوده اقامة البرهان على انه لا يصح الحكم
بان كل واحد مما في الجنة والنار سيقع لكان تشكيكا في البديهي ومنافيا
للآيات المذكورة ولتوجه ان يقال ح اذ وقوع كل واحد من معلوم
الوقوع لله تعالى لا يستلزم وقوع الجميع حتى لا يبقى منه شيء الا كان لان
وقوع كل واحد من فرد مفهوم لا يستلزم وقوع مجموع الافراد من حيث المجموع
لجواز ان لا يكون لمفهوم المجموع ح فرد حقيقي اصلا كما ذكرنا في ذيل
الجواب عن الشك الثاني في جواب الاعتراض الاول على عينية العلم
بكل شي لذاته تعالى فضلا عن ان يتحقق ذلك المجموع ولو سلم ذلك
نقول وقوع وجود كل واحد من اجزاء المجموع في وقت ما لا يستلزم وقوع المجموع
في وقت ما كما سنفصله بعيد هذا ويمكن ان يكون قوله عم فليس يحيط
علم عندكم الى آخره وقوله ليس علم بذلك الى آخره اشارة الى جميع ما ذكرنا
فانه قد عدل سليمان الى تحقيق تعميم علمه تعالى الآباد وايل ما يكون في الجنة والنار
بقوله فالمزيد لا غاية له كما هو ظاهر الفاء فرده عليه السلم بانه يستلزم تناهي علمه عم

علم تعالى

علمه تعالى بشيء مما يكون فيهما اصلا اذ الفرق تحكم معلوم البطلان ثم استدل
سليمان على ما عدل اليه وهو تعميم علمه تعالى بالمزيد بما جرا دليله
عليه السلم فيه فاجاب عليه السلم بالفرق بين صورتي قدم ارادته تعالى وحدوثها
في اجزاء الدليل وهو اشارة الى ما بيناه واما كون مقصوده عم محض التشكيك
والتحير فغير لايق بشانه عم والله اعلم ح يندفع النقض بحصول الفرق بين صورة
الدليل وصورة النقض بان لمفهوم جميع الموجودات الكاينات المنحصرة في الممكنات
فردا حقيقيا لانها اما مجتمعة واما متعاقبة في جانب الازل الى الان بخلاف
مجموع الحوادث الغير المتناهية بحسب ما يجي تقرير الدليل هكذا الايجاد مقدم
على كل جزء من مجموع الموجودات وكل مقدم على كل جزء من مجموع مقدم
على الطبيعة المشتركة بين الاجزاء من حيث هي بان تكون تلك الطبيعة
بمنزلة شخص مؤخر في الوجود الخارجي سواء كانت امرا اعتباريا او حقيقيا
كما مر وهكذا نقول في العكس لانا نقول تقرير النقض ح هكذا لو كانت
الطبيعة في صورة ان يكون للمجموع فرد حقيقي بمنزلة شخص مؤخر عن شيء
لاجل تاخر كل جزء من المجموع عن ذلك الشيء لكانت الطبيعة في صورة

فيمكن

ان لا يكون للمجموع فرد حقيقي ايضا ايضا بمنزلة شخص مؤخر لاجل تأخر كل
فرد لمفهوم القدر المشترك عن ذلك الشيء والفرق تحكم معلوم البطلان
واما ما توهم الاستدلال على انه لو كان كل واحد واحد من الجملة الغير
المتناهية بمعنى لا تقف واقعا في وقت ما او ممكن الوجود لزم كون
الجملة بحيث لا يشذ عنها واحد اي الغير المتناهية بالفعل واقعة في
الوقوع صح وقت او ممكن بان انتفاء الجملة دايما او بالضرورة انما يكون بانتفاء
واحد من الاجزاء دايما او بالضرورة والمفروض ان كل واحد من
السقوط؟ الاجزاء موجود في وقت ما او ممكن الوجود فظاهر ما لان هذا ايضا
تشكيك في البديهي ومناف للايات وايضا ذلك انما يكون فيما
يكون فيه لمفهوم الجملة بحيث لا يشذ عنها واحد فرد حقيقي يصدق
ولو سلمنا؟ هو عليه وما نحن فيه ليس كذلك كما مر ذلك نقول قوله انتفاء الجملة الى
اخره ممنوع لان انتفاء الجملة دايما او بالضرورة قد يكون بانتفاء
بعض بعض منه في وقت وقت بان يكون الابعاض المنتفية متناقضة
غير النهاية معينة مجملا في الذهن باعتبار كل وقت بتعين مغاير لتعينها

في وقت

في وقت اخر وبالجملة صدق الكلية المطلقة العامة والممكنة العامة سواء كانت
موجبتين او سالبتين لا يقتضي ان يكون مجموع التشخصيات من حيث
المجموع واقعا او ممكنا لانه لا يقتضي جواز ان يتوافق جميع تشخصياتها في الزمان
باعتبار التحقق وان يكون زمان متناه في جانب الابد ظرفا بجميعها ولا يمكن
ان يكون مجموع التشخصيات واقعا الا باحدهما الا باشتراط في وجود كل مجموع في
الجملة ان تكون اجزاؤه موجودة على احد الوجهين ضرورة انه لولا
احدهما لوجب ان تنتفي في كل وقت من الاوقات الغير المتناهية من
جانب الابد بعض معين في الذهن ولو مجملا منه ومعلوم انه لا يمكن وجود
مجموع في وقت من الاوقات مع انتفاء بعض منه فيه وفي كل واحد من الازمنة
الوجه الذي ذكره في ذيله ربما اشترط بعضهم هو الا ايضا بقول ... المركب ... السابقة عليه بل ربما اشترط بعضهم في وجود المركب الوجه الاول كما يظهر
من استدلالهم على وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج وحكمهم باستحالة
وجود المركب من النقيضين في الخارج زايدا على حكمهم باستحالة اجتماعهما
في الخارج ولعل هذا منشاء توهم العلاء سفراين براهين ابطال التسلسل
لا يجري في الامور الغير المجتمعة في الوجود اصلا ويندفع بما حررناه ما توهمه

اعتراض على الدواني

من المشاهير بناء على توهم ان صدق الكلية الممكنة السالبة يستلزم امكان
امكان تحقق جميع شخصياتها من حيث المجموع من انه لو كان كل واحد
من عدمات غير متناهية ممكنا لزم ان يكون مجموع العدمات من حيث
المجموع ممكنا فادعوا في اثبات الواجب بدون تمسك بابطال الدور
ولا التسلسل انه لو انحصر الموجود في الممكن لكان انتفاء الاحاد باسرها بان
لا يوجد شئ منها ممكنا وادعوا بداهة ان جميع الممكنات الصرفة
سواء كانت متناهية او غير متناهية في حكم واحد في امكان طريان الانعدام
عليها بالكلية فقالوا ان مجموع الموجودات من حيث هي موجود يمتنع ان يصير
لا شيئا محضا ومجموع الممكنات ليس يمتنع ان يصير لا شيئا محضا وبذلك
ثبت وجود الواجب انتهى وذلك لما مر من ان امكان كل واحد لا يستلزم
امكان المجموع من حيث المجموع لما مر من النقض وما سيجئ من الحل فانهما يجريان
فيه بادنى تغيير نعم يمكن ان يقال ان المتبادر لغة وعرفا من عبارات
القضية السالبة الكلية الممكنة امكان اجتماع السلوب فان نحو قولنا لا شئ
من الاجزاء الجملة بموجود بالامكان يتبادر منه امكان ان لا يوجد منها
شئ

شئ اصلا بان ينتفي الاجزاء باسرها وكذا المتبادر منها من قولنا لا شئ
من اجزاء الجملة بمنتف بالامكان امكان ان يتحقق جميع الاجزاء فيتوهم
ان صدق الثاني بالامكان يستلزم ان لا يكون الجملة منتفية بالامكان
فيكون الجملة موجودة بالامكان ولكن بعد الكشف عن المراد يندفع الايراد
وتوهم بعض المتاخرين ان امكان كل واحد يستلزم امكان انتفاء
الاحاد باسرها بحيث لا يتحقق منها فرد امكانا ذاتيا ولا يستلزم امكان
الانتفاء امكانا في نفس الامر والحق التلازم بين الامكانين فيما نحن
فيه لا يقال لو لم يكن مجموع العدمات ممكنا يلزم ان يكون القدر المشترك
واجبا بالذات وبه ايضا يثبت المط لانا نقول لانه تحقق القدر المشترك بين جميع
بينهما هو امتناع ارتفاعهما بالذات ولا يستلزم ذلك وجوب القدر
المشترك بالذات بالمعنى الذي نحن فيه فلا يكفي هذا في اثبات
الواجب لان المطلوب اثبات موجود يكون له وجود خاص وواجب
ولو سلم فهذا دليل آخر غير ما ذكروا ويحتاج الى اخذ هذه المقدمة
بخلاف ما ذكروا واعلم انه قد يعترض على الفلاسفة القائلين بنفي

ذكر الاعتراض والجواب

الذى لا يتجزى وقبول كل جسم مفرد للانقسامات الفكية الى غير النهاية بان
جمع ما يمكن ان يخرج من القسمة الى الفعل بحيث لا يشذ منها قسمة ممكنة
اما متناهية او غير متناهية فعلى الاول اذا انتهى القسمة الى هذا الحد لا
يمكن القسمة بعده وعلى الثانى يلزم امكان وجود التقسيمات الغير
المتناهية فى الجسم ويجاب عنه فى النهر بانه ان اريد بجميع التقسيمات الممكنة جميع
تقسيمات كل منها ممكن نختار انها غير متناهية ولا يلزم امكان وجود
الغير لجملة المتناهية بل امكان وجود كل واحد من آحادها وان اريد
جميع تقسيمات يكون مجموعها ممكنا نختار ان هذا المفهوم لا يصدق
على جملة من جمل الانقسامات اذ لا يمكن ان يتصف مجموع بانه ممكن لا
يمكن مجموع بعده فلا يتصف بانه متناه او غير متناه ولو لزم الاتصاف
باحدهما لم يلزم محذور اذ لعل المحال انما يلزم من فرض وقوع فرد ذلك
المفهوم ولا يخفى انه على ما حققناه يمكن ان يجاب عنه على الشق الاول
ايضا بما اجيب به عنه على الشق الثانى وثانيا فباطل بما اشرنا اليه بقولنا
~~بتقدم واحد فان تقدم الايجاد على الوجود وتقدم الموجود على~~

واعلم انه كما ليس لبعض الالفاظ التى هى فى صورة المفردات مفهوم محصل كما مر كذلك
ليس لبعض الالفاظ التى هى فى صورة القضايا مفهوم محصل وبه يظهر احد الجوابين

هو انه لا فرد لمفهوم المجموع هنا منه

الايجاد عن المغالطة

الايجاد ليس تقدما واحدا وكذا تاخر الزمان بقاء عن كل واحد من افراد
الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية بمعنى لا تقف وتاخر طبيعتها عن كل
واحد من افرادها ليس تاخرا واحدا وكذا وقوع كل واحد من الامور
الواقعة فى الجنة والنار ليس وقوعا واحدا بان يتحقق زمان خاص محدود
الاخير يمكن ان يقال فيه انه تحقق كل واحد منها واما ثالثا فباطل ايضا لانا
قد بينا فى الجواب عن الشك ان الايجاد والارادة ونحوهما من صفات التكوين
الفعل ليس لها تحقق فى نفس الامر على حده سابق على وجود المعلول اى شرعه
عن العلة فى مرتبة وجود المعلول كما ان صفات ذاته تعالى عينه
تعالى والتقريب واضح الشبهة الثانية على انتفاء الحادث اليومى محال
سواء كان العالم قديما او حادثا وهى ان انتفاء الشئ انما يمكن بانتفاء
علة التامة وانتفاء علته التامة بانتفاء علة علته وهكذا ولما كانت
سلاسل العلية منتهية الى الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا ويجرى
هذه الشبهة فى حدوث الحادث اليومى ايضا فان الحدوث انما يكون
بحدوث العلة التامة وحدوثها بحدوث علة العلة وهكذا

شبهة انتفاء الواجب بانتفاء حادث يومى

كان انتفاء الحادث لانتفاء الحادث

فينتهي الى الواجب وجه النظر واضح تمام من جواز تخلف بوجه آخر بان يقال
في صورة انتفاء الحادث اليومي ان انتفاء العلة التامة في الزمان اللاحق
اي زمان انتفاء الحادث قد يكون لانتفاء شرط هو زمان السابق او ما فيه
باعتبار انه فيه كالاستعداد الحاصل في المادة بسبب تحريكها في الزمان
السابق على السابق كما ذهب اليه الفلاسفة ولما كان انتفاء الزمان
السابق واجبا وبقاؤه ممتنعا لذاته كما مر لم يحتج الانتفاء الى علة
حادثة حين حدوثه وفي صورة حدوث الحادث اليومي ان حدوث
العلة التامة في الزمان اللاحق قد يكون بحدوث شرط هو تقضي الزمان
السابق وهذا التقضي لما كان واجبا لم يحتج الى علة حادثة لا يقال هنا
ان تقضيه الشريك للعلة اما في الخارج او في الذهن فيلزم انحصار
ما لا يتناهى في نفس الامر بين حاصرين لان بين كل حدين من الزمان
حدودا غير متناهية ويتحقق في كل حد تقضي ما قبله والقول بتحقق
بعض الحدود دون بعض تحكم وان كان معدوما غير واقع في نفس الامر كان شركته
للعلة ممتنعا لانا نجيب عنه اولا فبان يقال على تقدير حدوث الزمان

لاشك

في العلة التامة ولكن ... عنها بعد تسليم امتناع التخلف مح

كان موجودا في نفس الامر ... انه شريك للعلة

لاشك ان بين مبدإ الزمان والحد الذي نحن فيه وهو الآن الحاضر حوادث
متناهية والا لزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين ولعل للزمان الذي بينهما
وللحركة الحافظة له مفاصل بالفعل بعد والمتفرقات من هذه الحوادث في
الحدوث او الانتفاء ولم يثبت دليل الفلاسفة على ان بين كل حركتين زمان
سكون ولاسيما فيما لم يكن احديهما منعطفة عن الاخرى فلا نم ان القول بوقوع
او بوجود بعض الحدود دون بعض تحكم نظير ما ذهب اليه ابن سينا فيها
باعتبار المماسة والمحاذات الحاصلتين بين الاجسام بالفعل الا ان الواقعتين
من صرافة القوة ومحوضة الفعلية كما قرر في موضعه وكذا الكلام على تقدير
قدم الزمان والحركة الحافظة له نوعا اذ بين كل حدين من الزمان الغير المتناهي
حوادث متناهية نعم لا يتم ذلك على ما ذهب اليه الفلاسفة من عدم
المفاصل في الزمان اصلا وقدم الحافظ له شخصا فان قلت يرد عليكم
دون الفلاسفة ايضا شيء هو ان الواجب القديم تعالى مع معلولاته المتقدمة على الحركة
الحافظة للزمان ان كان علة تامة للحركة الاولى من هذه الحركات فلا يجوز انتفاؤها
مع بقائه والا احتاج الى شرط آخر وهكذا فيلزم التسلسل قلت نختار

الشق الثاني ولا يلزم تسلسل لان شرطها عدم وصولها الى حد هو مبدأ الحركة
الثانية وما كان وصولها الى هذا الحد ممتنعا بشرط وجودها وقبل وجوده
لم يحتج تحقق ذلك الشرط الى علة حين حدوثها ولا حاجة في الجواب الى
ان يقال ان عدم الوصول امر عدمي مستند الى علة هي عدم علة الوصول
وعدم علة الوصول مستند الى عدم علة علته وهكذا وهذا التسلسل في
الامور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار ليرد عليه ان العلية والتحقق
والتمايز في نفس الامر قبل الاعتبار وانه لو تحقق الوصول لزم تحقق جميع الامور
الغير المتناهية التي كان عدم بعضها مستندا الى عدم بعض آخر الى
غير النهاية وبالجملة بذلك ان عدم الحادث قبل وجوده ليس مستندا الى
علته بل الحق انه لا يحتاج عدمه قبل وجوده الى علة ولا ينافي ذلك كون وجوده
ممكنا في نفسه ولقايل ان يقول ان كان عدم الوصول حين هو شريك العلة
اي حين حدوث الحركة الاولى موجودا في نفس الامر اما في الخارج او في
الذهن كان مستندا الى الواجب لاستناد كل موجود اليه والا امتنع شركته
للعلة والجواب انه موجود في نفس الامر وله جهتا الامكان والوجوب

فهو غير

فهو غير مستند الى الواجب الا باعتبار ايجاده ما يكون موجبا لوجوده كالعقل
المتقدم على الحركة الاولى ونحوه وشركته للعلة باعتبار وجوبه لا امكانه
فبان يقال الاثم ان المعدوم في نفس الامر ممتنع ان يكون شريكا للعلة
الى ان يكون الشريك محدودا لا يكون معلوما اصلا وهذه الحدود الغير
المتناهية معلوم كل واحد منها للواجب تعالى ولا يلزم تعدد في ذاته
كما في علمه بكل واحد من الحوادث الغير المتناهية في جانب المستقبل قبل وجودها
وقد حققناه في ذيل الجواب عن الشك الثاني بمثل ذلك ايضا عما اعترض
به على شركته الا وصول كما ذكرنا في تضاعيف الكلام انه
تقدير كون الزمان موجودا في الخارج ومقدار حركة الفلك ومخترعا
محضا بدون وجود الفلك لا دلالة لحدوث العالم زمانا الا بنفسه ولا
بما يدعى لزومه من الترجيح بلا مرجح على قدرة موجده انما الدال عليها
استحالة النقص وكون التقدير نقصا والعلم برعاية المصالح في الآفاق
والانفس ونحوها بمن يتفكر في خلقها او كلام الانبياء عليهم السلام الثابت
صدقهم بالمعجز بدون توقف على العلم بالقدرة وان كان متوقفا على

القدرة او نفس حصول العلم بالصدق بسبب المعجز كما سنبينه في فصل

في ذكر ما يجب معرفته من صفات الله تعالى **الشك الخامس** شك الارادة الموجبة

بالوجوب السابق وتقريره ان كل فعل اختياري يتوقف على امر موجود

حين حدوث ذلك الفعل الاختياري او قبله ايض وهو في العبد اما داع

قوي هو العلم بان له او لغيره ممن يؤثر خيره منفعة يمكن وصولها اليه

او الى ذلك الغير من غير مانع من تعب او معارض كما ذهب اليه

ابو الحسين واتباعه وهو مذكور في تلخيص المحصل واما ميل قلبي جازم لا

فتور فيه ولا تسويف كما ذهب اليه الاشاعرة وفي القديم تعالى

اما علم بمصلحة الفعل وهو الداعي المقتضي فيه تعالى كما ذهب اليه

ابو الحسين واتباعه او امر آخر قديم شبيه بالميل القلبي الذي يكون

للعبد كما ذهب اليه الاشاعرة وعلى اي التقديرين هو واجب الافضاء

الى الفعل بالوجوب السابق وذلك هو الارادة وهي في العبد من

فعل الله تعالى او فعل العبد ايجابا والا يلزم التسلسل وموجبة لفعل

المراد بالوجوب السابق بشرط القدرة وفي القديم تعالى كساير صفات

الذات

الذات لم تعم اما عين ذاته او زايدة عليها **والجواب** ما اشير اليه فيما رواه الصدوق رحمه الله

في كتاب التوحيد في باب صفات الذات وصفات الافعال وابو جعفر الكليني رحمه الله

في الكافي في باب الارادة انها من صفات الفعل وساير صفات الفعل عن صفوان

بن يحيى قال قلت لابي الحسن ع اخبرني عن الارادة من الله ومن المخلوق قال

فقال الارادة من المخلوق الضمير وما يبدو له بعد ذلك من الفعل و

اما من الله عز وجل فارادته احداثه لا غير ذلك لانه لا يروي ولا يهم ولا يتفكر

وهذه الصفات منفية عنه وهي صفات الخلق فارادة الله هي الفعل لا غير

ذلك يقول له فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف

لذلك كما انه بلا كيف الحديث **تقريره** ان الارادة الفاعل لافعاله نفسه فرد في

لا ثالث لهما تحقيق كلاهما في المخلوق اي العبد واحدهما فقط في القديم

تعالى **الاول** وهو المشترك الاحداث اي الايجاد وهو ليس مقدما على المعلول بل

هو من صفات الفعل وعين المعلول بالمعنى الذي ذكرناه في جواب الشك

الرابع وهو المراد بقوله عليه السلم وما يبدو له بعد ذلك من الفعل واذا كان

الاحداث مطلقا غير مقدم على حدوث المعلول فالاحداث المقيد المعبر

عنه بالارادة والمشية والترجيح والاختيار وكذا تعلقها بالمعلول لايتقدم
اليه بطريق اولى وقس على ذلك ساير صفات الفعل ويحتمل ان يكون المراد
بالفعل في قوله عم فارادة الله تعالى هي الفعل لا غير ذلك الاحداث بقرينة ما سبق
وان يكون المراد به الاثر المعلول وح فالمراد بالاتحاد بينهما كون المعلول مصداقا
للارادة في الخارج كما اشرنا اليه سابقا والاظهر ان اللام في قوله عم ولا كيف لذلك
~~كما انه بلا كيف سببية وخبر لا محذوف اي لا كيف له تعالى يجب ذلك الفعل كما~~
~~انه تعالى بلا كيف اصلا اي قبل ذلك الفعل وكانه اشارة الى ان الاحداث ليس مقدما~~
~~على الحدوث اذ يمكن ان يبدل بعدم الكيف على عدم التقدم المذكور و~~
~~نفي الكيف ح ان المقصود نفي العرض الموجود في الخارج مطلقا مبنيا على ان~~
~~المراد بالكيف العرض مطلقا واما على انه اعاينوهم هنا ثبوت الكيف كالتصير~~
والهم ونحوها فاقتصر على تفسير الثاني وهو المختص بالعبد الميل القلبي الجازم الذي
ليس فيه فتور ولا تسويف ويسمى اجماعا وضميرا وقصدا ونية ايضا وقد يطلق
الهم مجازا على مشية الله تعالى لافعال غيره ويسمى ابتداء الفعل والذكر الاول ايضا
وهو غير ما نحن فيه فنقول في جواب الشك حين اجرى اثر في العبد اولا ان هذا الميل

القلبي

الاظهر ان لا في قوله ولا كيف لنفي الجنس وان ... لتاكيد النفي ... العطف ... سوابق والكيف ... في ذهنها ... واللام للسببية ... بقول لبعضهم انه ... لام للاختصاص ... الكيف ... تعالى بسبب ... القول الى ... تعالى كيف بسبب ... الازلية

القلبي الجازم فعل اختياري للعبد لان التكليف يتعلق به كما سيجي في بحث الكتاب
المسمع فليس من اجزاء العلة التامة لكل فعل اختياري للعبد والا لزم الدور واراد
التسلسل ومما ينبه عليه انه غير متحقق في فعل القديم تعالى ولم يسلم المحقق في تلخيص المحصل
وجود ميل يترتب على الداعي مغاير له اصلا وبالجملة غاية ما يمكن دعواه ان كل فعل
اختياري علاجي للعبد كالصلوة والزنا ونحوهما موقوف عليه وذلك لا يفيد
المشكك في اثبات مدعاه وهو ظاهر ولا في اثبات الوجوب السابق فيما تعلق التكليف
به حقيقة لانه يمكن التزام ان الامر والنهي المتعلقين بنحو الصلوة والزنا ظاهرا متعلقان
في الحقيقة بسببهما وهو الميل المذكور كما في ساير الافعال المولدة للعبد وثانيا انه هذا
الميل القلبي ليس من الصفات التي لا تحدث الا مع الفعل لانه قد يتقدم عليه
بزمان كما يدل عليه قوله عم وما يبدو له بعد ذلك ويسمى بهذا الاعتبار عزما
ايضا ويبقى بتشخصه حين الفعل لكن لا يسمى ح عزما ولا يحصل فيه تغير شخصي بل انما يتغير
زمانه وكونه مع انتفاء الفعل ومع التسويف اذ هو مع تحقق الفعل ثانيا اي حين
الفعل ونظيره ما مر في ذيل الجواب عن الشك الثاني من ان العلم بان الشي سيتحقق
هو العلم بتحققه حين تحققه بلا تغير وح لانه كونه واجب الافضاء الى الفعل كما يشعر به

قوله تعالى في سورة لقمن وما تدري نفس ماذا تكسب غدا الاية وما نشاهد من فسخ العزايم
ونقض الهمم وقد اشار عليه السلم اليه حيث قال وما يبدو له ثم لم يفعل وما يبدو منه تعالى
بل له في الامر اي نشاء له فيه راي في ابدائه اي ظهر وصدر منه فضيلة المتحلق
والعايد الى ما محذوف اي وما يبدو له فيه من الفعل او العايد ضمير مستتر في يبدو
والمراد وما قد يبدو له كما لا يخفى واما القول بان الارادة هي الداعي القوي المذكور
في الشك فغلط فاحش فانا نعلم ان الارادة قد يتحقق بدون هذا الداعي
بان يكون مع مانع من معارضة داع آخر وايضا ليس الوجوب بالنسبة الى هذا الداعي
وجوبا سابقا لانه لا يتوقف عليه الفعل كما مر مفصلا في الجوابين عن الشك الاول
فلا يتم التقريب والعجب ان سيدنا الاجل المرتضى في جواب المسائل الطرابلسيات
الثالثة التزم في ابطال كون الارادة الداعي القوي المذكور عدم وجوب الفعل
معه اصلا قال الا ترى ان احدنا اذا دعاه الجوع الشديد الى الاكل وقويت
دواعيه عليه على وجه لا بد معه من وقوع الاكل منه فقد يكون بين يديه رغفان
كثيرة قربها من يده قرب واحد وصفاتها في انفسها صفات واحدة فيقصد
الى احدها دون باقيها ويجد نفسه على حال المريد مع بعضها دون سايرها وان

الدواعي القوية يتعلق بما يجميع تعلقا واحدا فلو رجعت حال الارادة التي حال الداعي
لكان يجد نفسه قاصدا الى الجميع ومريدا للكل كما انه يجد نفسه عالما بان في كل
رغيف سد جوعته وزوال مضرته انتهى وهذا قول بجواز الترجيح بلا مرجح وفيه
ما فيه واعلم ان الارادة مساوقة للداعي المفضي الى الفعل وهو كالايجاد غير مقدم
على المعلول وذلك باعتبار قيده فان مرجعه في الحقيقة الى الايجاد التابع للداعي
وبالجملة الوجوب بالنسبة الى الداعي المفضي عند امثاله الى المعلول واما الفرق بين
ارادة الله تعالى وارادة العبد كما في الشك فيسلم ان لا يكون الارادة مشتركا معنويا
بينهما ويرد عليه ما يرد على القايل بعدم اشتراك الوجود معنى واما اثبات امر فيه
تعالى شبيه بالميل القلبي كما في الشك فمن الاحكام الوهمية الحاصلة بقياسه تعالى
على من فيه ميل من البشر وهذا كان يتوهم النملة السوداء ان لله تعالى زبانيتين
على انا استدللنا على بطلانه في توضيح رواية سليمان بن جعفر وغيرها بما يمكن تقرير
شك الارادة الموجبة بان يقال نحو قولهم في حد القدرة انها كون الشخص بحيث
ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل يدل على ان المشية يتحقق في كل فعل اختياري
مقدم عليه بالذات وانها امر آخر سوى الايجاد والميل القلبي والعلم ويلزمها فعل

القادر قلت اداة الشرط لا يقتضي تقدم الشرط على الجزاء ومعنى قولهم ان شاء
فعل وان لم يشاء لم يفعل انه اوجد تبعا للداعي اوجد وان لم يوجد تبعا للداعي
لم يوجد وحاصله كون ايجاده ايجادا تبعا للداعي وكذا عدم ايجاده وذلك
باستجماعه للعلة التامة لكل من الفعل والترك حقيقة او حكما كما مر بيانه في
اوايل المقدمة الثانية والاحاديث المنقولة عن اهل البيت عليهم السلم في
حدوث ارادته تعالى كثيرة منها ما روى في كتاب التوحيد للصدوق قده
في باب صفات الذات وصفات الافعال وفي الكافي لابي جعفر الكليني رحمه الله
في باب الارادة انها من صفات الفعل وساير صفات الفعل عن عاصم
بن حميد عن ابي عبد الله عليه السلم قال قلت لم يزل الله مريدا قال ان المريد لا
يكون الا لمراد معه لم يزل عالما قادرا ثم اراد وفي الباب من الكتابين عن بكير بن
اعين قال قلت لابي عبد الله عم علم الله ومشيته هما مختلفان ام متفقان
فقال العلم ليس هو المشية الا ترى انك تقول سافعل كذا ان شاء الله تعالى ولا تقول
سافعل كذا ان علم الله فقولك ان شاء الله دليل على انه لم يشاء فاذا شاء
كان الذي شاء كما شاء وعلم الله سابق للمشية الحديث بيان ان يقال في توضيح

ان السايل

ان السايل سال هل العلم والارادة من قبيل واحد بان تكون الارادة عين
الداعي اي العلم بالمصلحة كما ذهب اليه ابو الحسين البصري من المعتزلة ومن تبعه
في ارادته تعالى لافعال نفسه او علما اخر فتكون الارادة ايضا قديمة ويمكن ان يكون
مراد السايل هل العلم حادث وقت حدوث الارادة والمراد وعلى الاول فقوله عم
الا ترى آخره اشارة الى دليل عقلي على حدوث الارادة وحاصله ان العقلاء
يستعملون في محاوراتهم عبارات يقصدون بها ظواهرها قبل التوجه الى التشكيكات
الموسوسة فيدل على ان ظواهرها حقة نحو قولهم سافعل كذا ان شاء الله فان
الشرطية ناقلة للماضي الى المستقبل فلو كانت الارادة متحققة قبل الفعل وقديمة
لم يصح ظاهره وكان مقصوده عم اثبات حدوث كل من مشيته لفعل الافعال
نفسه تعالى ومشيته تعالى لافعال غيره تعالى ولكن الظاهر انه عم ذكر شاهد حدوث
الثانية فقط للعلم بالتساوي في استعمالات اللغة وشاهد الاولى نحو قولهم
في حد القدرة هي كون الشيء بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فان
ظاهره عدم انفكاك المقدور عن المشية زمانا وكون مشية المقدور الحادث
الزماني حادثة زمانا ويحتمل كلا من الشاهدين ما افصح به الرضا عليه السلم على ان الارادة

حادثة وليست مثل القدرة ونحوها بقوله عليه السلام انا قلتم حدثت الاشياء واختلفت
لانه شاء واراد ولم تقولوا حدثت واختلفت لانه سميع بصير فهذا دليل على
انها ليست مثل سميع ولا بصير ولا قدير الى آخر الاحتجاج بطوله المروي في باب
مجلس الرضا ع مع سليمان المروزي من كتاب التوحيد ~~للصدوق~~ لابن بابويه رحمه الله
وفي باب المشية والارادة من كتاب التوحيد لابن بابويه ره ~~عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال~~
~~حدثنا الحريث وجيه~~ عن سليمان بن جعفر الجعفري قال قال الرضا عليه السلام المشية
والارادة من صفات الافعال فمن زعم ان الله لم يزل مريدا شائيا فليس بموحد
الحديث ويمكن ان يقال في توضيحه انه اشارة الى دليل عقلي على حدوث ارادته
تعالى وتقريره ان الارادة من صفات الافعال اي الصفات الثبوتية التي
لا تحصل الا وقت وقوع وجود اثر فقدمها يستلزم قدم العالم والقايل بقدم
العالم ليس بموحد والظاهر من الاحاديث دعوى الضرورة البداهة في ان الارادة
من صفات الافعال ولذا اكتفى في هذه الرواية وفيما سبق من رواية
عاصم بن حميد بالدعوى وقد استدل على الضرورة البداهة فيما سبق من رواية بكير
بن اعين ونقول في التنبيه عليه بل على انها ليست مقدمة على المعلول بالذات

[margin: في خط ابن بابويه ره ... بعض النسخ ...]
[margin: فالمتقدم للارادة ليس بموحد]

ايضا انه

ايضا انه لو لم تكن الارادة من صفات الافعال فاما ان تكون مقارنة للمراد
في ظرف الدهر فقط بان لا يكون في ظرف الزمان مقارنة للمراد ولا مقدمة
عليه ولا مؤخرة عنه لانها ليست زمانية كما هو طريقة الفلاسفة وهو باطل راسا
كما مر في ذيل الجواب عن الشك الثاني في دفع الاعتراض الاول على عموم علمه تعالى
واما ان يكون مقدمة على المراد في ظرف الزمان فنقول في بطلانه بل في بطلان
تقدمها عليه ذاتا ايضا انه لو تحقق ارادته تعالى قبل وقوع وجود مراده زمانا او ذاتا
فاما كانت من صفات ذاته تعالى وقديمة اذ لو كانت حادثة ولا شك انها مستندة
عليه لحدوثه الى المختار الذي هو ذاته تعالى لاحتاجت الى ارادة اخرى مستندة
الى ارادة ثالثة وهكذا ويلزم التسلسل في الارادات المتحققة الموجودة ولو كانت
قديمة فهي اما واجبة الافضاء الى المرادات بالوجوب السابق اولا وعلى التقديرين
فهي اما عين الداعي اي العلم بترتب المصلحة على المراد على تقدير وقوعه في
وقت كذا او امر آخر غيره وعلى التقادير الاربعة منها وهي تقادير كونها واجبة
الافضاء بالوجوب السابق انها منافية للقدرة كما يظهر مما ذكرنا في
جواب الشك الاول في تحرير محل النزاع في قدرته تعالى بين المتكلمين و

[margin: فهي اما عين ذاته تعالى ... ثمانية احتمالات ...]

الفلاسفة من الفرق بين الوجوب السابق والوجوب اللاحق في الفعل فهي
لاستحقاق المدح فضلا عن استحقاق العباده فنسبته الاستحقاق اليه
في افعاله كنسبته الى المخلوقات في افعاله تعالى فلو كان الله تعالى مستحقا لكان
غيره ايض مستحقا واما الاربعة الباقية فيلزم على اثنين منها اي تقدير
الزياده على الذات تعدد القدماء والقول به لا يجامع التوحيد لما مر في
ذيل الجواب عن الشك الثاني في اثبات عينية صفات ذاته تعالى من ان المقدم
يستحيل ان يكون موجودا بايجاد غيره اياه وقد مر هذا ايض في ذيل الجواب
عن الشك الرابع فيكون واجب الوجود فثبت لها خواص الواجب من عدم
كونها عرضا وعدم حلولها في محل وكون وجودها عينها وكونها مستحقة
للعبادة وهذا دليل على ان القايل بقدم العالم ليس موحدا فان قلت القول
بالملزوم لا يستلزم القول باللازم لجواز الغفلة عن اللزوم فما وجه كونه شركا
قلت لعل وجه ان اللزوم هنا لوضوحه معلوم لكل مكلف وذلك كما ان القايل
بتعدد الواجب الوجود مشرك اي غير قايل بلا اله الا الله مطلقا للاجماع
على اللزوم وانه ضروري الديني ثم ان لم يكن الاشتراك لازما بينا لم امكن ان

٨٢ انه ليس بموحد ان لم يغفل عن اللزوم ويكفي في المفسدة ويبطل بذلك الاثنين
من الاربعة السابقة بالطلان بوجهين ويلزم الاستدلال على بطلان الا
بوجه آخر بان يقال اما ان يكون صدور هذه الصفة عنه تعالى بالايجاب
كما هو مذهب الاشاعرة او بالاختيار فعلى الاول يلزم عدم قدرته تعالى على
اثره الذي اوجده وهو نقص وعلى الثاني يلزم ان لا يكون المخلوق اول
ويلزم ايض التسلسل المحال الذي لا ينقطع بانقطاع الاعتبار لانه تسلسل
في جانب العلة والعلة من حيث انها علة لا بد ان تكون موجوده قبل المعلول
سواء اعتبرناه ام لا بقي الاحتمالان وهما العينية على تقدير عدم الوجوب السابق
اما مع كونها نفس الداعي او غيرها وهما خلاف ما مر ان الارادة المبحوث عنها
هي بالاتفاق على معناها اللغوي ويتلخص من استعمالات اهل اللغة انها امر
عن المريد بتبعية داع وان حدها ان يقال هي نوع تخصيص لاحد امرين بينهما
بالنسبة بالوقوع لداع وفي المواقف وشرحه الارادة بالاتفاق صفة مخصصة
لاحد المقدورين بالوقوع انتهى وفيه ما فيه ولولا اتفاقهم على تفسير الارادة في
الجملة لكان النزاع في تعيين الارادة لفظيا وبديهي ان التخصيص لداع

لانه دله في ارادة التشخص فعل نفسه الا الضمير والاحداث والضمير مع على

الله تعم كام فهو بنا في التوحيد اى تنزيهه تعا عما لا يليق به والاحداث من صفات

الفعل دون مرتبة المراد بالذات لكونه مضايفا حقيقيا لوجوده كما حققناه

في جواب الشك الرابع ولا يخفى ان هذا يبطل كل الاحتمالات فاما ما روى

في الكافي في اخر باب البداء عن العالم عليه السلم انه قال والمشية في المنشاء

قبل عينه والارادة في المراد قبل قيامه الحديث فالاظهر ان المراد بهما مشية

وارادته تعالى لافعاله الواقعة بعد الاسباب ولا يقتضى التقدم الازلية

واما نحو لما روى في باب المشية والارادة من كتاب التوحيد عن ابى سعيد

النقاط قال قال ابو عبد الله عليه السلم خلق الله المشية قبل الاشياء ثم خلق الاشياء بالمشية

وفي باب صفات الذات وصفات الافعال عن ابن اذينة عن ابى عبد الله عليه السلم قال خلق الله المشية

بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية الحديث فيمكن ان يقال ليس معنى الخلق هنا الايجاد بل معناه التقدير

والمراد بالمشية اما مشية العباد فالمراد ان المقصود الاصلى من ايجاد الاشياء مشيتهم

للتعقيب المشترك بين اطاعة المطيعين اى مشيتهم لعبادتهم وعصيان العاصين اى مشيتهم

لعصيانهم كقوله تعالى في سورة الذاريات وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون كما تقدم

فسيا فهما

فسيا فهما سياق قوله عم اول ما خلق الله العقل مع ان العقل عرض يتوقف على موضوعه

عنه من لم يجعله بمعنى الروح وهو الجسم الهوائي المفتوح في الانسان الجاري في مجاريه

كما يظهر من روايات باب معنى قوله عز وجل ونفخت فيه من روحي من كتاب التوحيد

فالمعنى منهما اول ما دبر مشية العباد الناشية المعبر عن العقل ولاجلها دبر الاشياء

الاخر واما مشية الله تعالى كما هو المناسب لباب صفات الذات وصفات الافعال

فالمراد بها المشية المعبر عنها بالذكر الاول وابتداء الفعل ونحو ذلك وهي حادثة

ومن صفات الافعال كما مر بما مر من ان الارادة وتعلقها ليست متحققة عليحدة

يندفع ما توهم الدواني من ان الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجح بلا مرجح قال

لان تعلق الارادة باحد الطرفين دون الاخر ان كان لا لمرجح لزم ترجح احد المتساويين

من دون مرجح مطلقا وان كان لتعلق الارادة بذلك التعلق لزم التسلسل في

تعلقات الارادات ثم مجموع تلك التعلقات امور ترجحت على ما يساويها

من دون مرجح فتامل انتهى وذلك لما مر من ان معنى الترجيح بلا مرجح

تخصيص القادر احد مقدوريه بالوقوع بدون داع مختص ومعنى الترجح

بلا مرجح وقوع وجود الممكن بدون فاعل فانه المحال ضرورة بديهة واتفاقا واما وقوع

الممكن بلا داع مختص فهو بديهي [ضروري] للزوم للترجيح بلا مرجح وفي مرتبته في الظهور
والخفا فلا حاجة للزوم له دليل فنقول ان اراد بالمرجح في قوله ان كان لا
لمرجح الفاعل نختار شقا ثالثا ونقول لا نم ان المرجح تعلق الارادة
بذلك التعلق بل مرجحه فاعل المراد بدون تاثير في المراد كما مر في الجواب
عن الشك الرابع وان اراد بالمرجح الداعي فنختار الشق الاول ونقول
لا نم لزوم الترجيح بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا فاعل فان فاعل [المراد]
فاعل التعلق الارادة بتاثير واحد منسوب الى المراد بالذات والى
تعلق الارادة بالعرض كما مر وقوله فتامل كانه اشارة الى ان قوله ثم مجموع
تلك التعلقات له محل تامل فان المرجح للمجموع مجموع ما قبل الاخير
ولهذا المجموع ما قبل الاخير منه وهكذا الى غير النهاية فلا محذور الا
التسلسل وانما طولنا الكلام في ابطال مذهب ابي الحسين ودفع ما يتصور من جانبه
من الشبه لانه مما زل فيه اقدام جمع من الاعلام لغفلتهم عن الاحاديث
المروية عن اهل البيت عليهم السلم واتباعهم لقواعد الفلاسفة وينبغي
لمن طريقته هذه ان يكتفي ببداهة [بضروريتهما] المسلمتين اعني قاعدة [التحسين]

والتقبيح

والتقبيح العقليين وقاعدة ايجاد [تكوين] العباد لافعالهم الاختيارية او يكتفي
بكونهما معلومتين نصا لمن تامل كتاب الله تعالى او سنة نبيه او
اهل بيته عليهم السلم فانها بحيث يعلم منها قطعا عدم [انتفاء] صلاحية
ما يتوهم انه معارض منها للمعارضة ولا يتجشم حل الشكوك [المشكلة]
الصعب حلها المقتضية لحكم الوهم بنقيض الحكم البديهي [الضروري] فانه ان عجز
عن حلها فربما غلب على هواه ما يقتضيه الوهم فاتخذ نقيض القاعد
تين البديهيتين مذهبا كما فعله الاشاعرة ومن يحذو حذوهم وربما
التزم في منع المقدمات ما يشنع عليه بانه خلاف البديهة كما فعله
من صحح قاعدة التحسين والتقبيح العقليين بجعل العبد موجدا [لفعله]
تبعا للداعية مع جعل فعله لازما للقدرة والداعي الموجب اللذين
هما فعل الله تعالى في العبد وهو ابو الحسين البصري ومن تبعه ولهذا
روي عن اهل البيت عليهم السلم النهي لبعض الناس او الاكثرين عن
التعمق في التفكر في امثال ذلك وعموم [تكرر] الاكتفاء ببداهة [بضرورية] المسئلة و[لا]
بالنص وانت اذا تاملت فيما ذكرنا في ابطال مذهب ابي الحسين و

جواب ما يتصور من جانبه من الشبه ظهر لك حل شكوك الاشاعرة
النافين للقاعدتين ايضا وقد افتخر شارح المقاصد تبعا للفخر
الرازى منها بشكلى العلم الازلى والداعى الموجب حيث قال انهما العمدة
فى العقليات ولذا نقل عن بعض اذكياء المعتزلة انه كان يقول
هما العدوان للاعتزال والا فقد تم الدست لنا انتهى ٥ وادلة
الاشاعرة النقلية لا يثبت مدعاهم اصلا بل اكثرها انما تبطل مذهب
المعتزلة فالكلام عليهم فى مقامين الاول ابطال عليهم بحججهم على ما انفصلوا
به عن اهل المذهب الرابع من المذاهب الخمسة فى افعال العباد تفصيلا
الثانى ابطال ما انفصلوا به عنهم فنبطل بحججهم اجمالا اما الاول فهو ان ما انفصلوا
به عنهم اثنان الاول منهما ما مر مع تغييره من قولهم ان العباد قادرون على
الفعل وتركه قبل وقتهما فهم مستقلون بالقدرة على الفعل والترك وقت
الاختيار بين لهم ولهم عليه شبه منها انه لو لم تكن القدرة قبل
الفعل لما كان الكافر الذى استمر على الكفر الى اخر عمره مكلفا بالايمان
والتالى باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة انه حينئذ لا يكون

الايمان

واما المعتزلة

الاول

٨٥

الايمان مقدورا له والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا
وسعها والجواب انه لا يثبت تحقق القدرة على الفعل قبل وقت الفعل بمعنى ان يكون
مثلا زيد فى الحال قادرا على الفعل فى ثانى الحال بل انما يثبت تحقق القدرة على الفعل
مع عدم الفعل بمعنى اعم من ان يكون مثلا زيد فى الحال قادرا على الفعل
فى الحال مع تركه اياه فيه او على الفعل فى ثانى الحال مع تركه اياه فيه ونحن نقول
به ضرورة ان القدرة تتعلق بكل من الفعل والترك واجتماع المتنافيين محال
والاشاعرة ينكرونه ويقولون التكليف بغير المقدور جائز اذا كان مطاقا
للمكلف اى ممكنا صدوره عادة عن مثل ذلك المكلف بدون مشقة كثيرة وهذا
معنى الوسع عندهم ومنها ان القدرة وكونها مع الفعل متنافيان لان القدرة
وكونها مع الفعل يلزمها كونها محتاجا اليها لاجل ان يدخل الفعل من العدم الى الوقوع
الوجود وكونها مع الفعل يلزمه ان يستغنى عنها لان الفعل فى حال وجوده الفعل صار واقعا
موجودا فلا حاجة اليها لان يدخل من العدم الى الوجود وتنافى اللزومات
لازم للتنافى بين الوازم فالقدرة لا تكون مع الفعل والجواب النقض بالفاعل
والالة ونحو ذلك مما هو محتاج اليه النسبة وقت وجوده مع الفعل وكون القدرة

والملابسة

تحتاجا اليها ومن اجزاء العلة التامة ممنوع بل هي معنى اعتباري يحصل بعد اجتماع
العلة التامة حقيقة او حكما ومن جعل القدرة جزءا من العلة التامة فقد خلط بين
الالة وذي الالة نعم امكان الصدور عنه امكانا ذاتيا جزء من العلة التامة وهو
ليس نفس القدرة بل جزءها او شرطها والحاصل منع قوله فلا حاجة اليها الا ان يدخل [العدم من الاشياء]
الى الوجود ومنها انه لو لم تكن القدرة قبل وقت الفعل لزم حدوث قدرة الله تعالى
ضرورة حدوث الاوقات والتالي باطل وجوابه ان الكلام في قدرة العبد واما
قدرة الله تعالى فهي متحققة قبل وقت الفعل فانه تعالى قادر بالاستقلال واعلم انا لو سلمنا
ذلك قلنا هذا انما يبطل مذهب الاشاعرة راسا واما نحن فنقول ذلك انما
يثبت حدوث حصص القدرة الغير المتناهية المتعددة بتعدد الاوقات
والمقدورات لا حدوث القدرة المشترك بينها ومنها انه لولا الاستقلال بالقدرة
لبطل المدح والذم والثواب والعقاب والالم يكن الله تعالى عادلا وجوابه انه يكفي
اصل القدرة بدون استقلال ولا ينافي عدله تعالى لانفساد التالي ما مر مع تفسيره من
قولهم ان مقدور العباد ليس بحيث ان شاء الله وقع وان لم يشا لم يقع فالعباد
مستطيعون لكل من الفعل وتركه حين قدرتهم عليه ومنها انه يجب على الله كل

لطف

٨٦

لطف ناجع وقد مر تقريبه في تقرير الخامس من المذاهب الخمسة في افعال العباد
ودليلهم على وجوب كل لطف ناجع وجوه الاول ان اللطف الناجع يحصل به
غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض الغرض بيان الملازمة ان المكلف
اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه
كمن دعا غيره الى الطعام وهو يعلم انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا من التادب فاذا لم يفعل
الداعي ذلك النوع من التادب كان ناقضا لغرضه ونقض الغرض قبيح في نفسه كالكذب
فيمتنع على الله مطلقا اي وان عارضه مصالح ومفاسد كما مر في اوايل المقدمة الثانية منه
وجوابه ان غرض المكلف التعريض للثواب والعقاب لا نفس العبادة ولو كان الغرض نفس
العبادة لاستحال عدم تركها ~~وقوعها وقد مر تحقيقه في ذيل الجواب عن الشك الثاني في~~
~~المقدمة الثانية~~ وغرض الداعي قد يكون نفس المجيء فيقبح ترك التادب وقد لا يكون
فلا يقبح الثاني ان فعل اللطف ازاحة لعذر المكلف فوجب كالتمكين وجوابه منع ان كل
لطف ناجع ازاحة كالتمكين وما كان من اللطف ازاحة لا يعتبر في وجوبه عليه تعالى
ان يكون ناجعا الثالث انا نعلم انه صدر عنه تعالى اللطف الناجع بالنسبة الى بعض
المكلفين فاخلاؤه تعالى بعضهم عنه مع قدرته تعالى عليه ينافي العدل وجوابه منع

انه بنيا في العدل نعم يحتاج الى سر وتخصص وسر قدر الله وقضائه تعالى مما استأثر
الله تعالى بعلمه والاستكشاف عنه قبيح ومنهي عنه كما في روايات كثيرة عن اهل البيت
عليهم السلام ومنها ان مشية المعاصي قبيحة في نفسها فيمتنع على الله تعالى وجوابه ان الحكم بقبحها
مبني على جعل مشية الله بالمعنى المتبادر لغة وليس المراد ذلك كما مر تحقيقه في
اوايل المقدمة الثانية نعم تتشرع الاذهان الى الاستفسار عن سرها وهو
تكليف لما لا تقدر عليه وقبيح كما ورد في الاخبار الكثيرة عن اهل البيت عليهم السلام
وذلك كالاستكشاف عن فائدة خلق الكافر مع العلم بانه لا يؤمن اصلا ومنها
ان الامر بالايشاء والنهي عما يشاء قبيح وجوابه ايضا انه مبني على الخلط بين معنى المشية المتبادر
لغة والمراد ومنها انه لو لم يقع الا ما شاء الله لكان العباد مجبورين وجوابه انه انما يلزم
لو كانت المشية مشية حتم وليس كذلك بل هي مشية عزم وقدم تحقيقها في المقام الثاني
انه لنا ادلة الاول ما ورد في الكتاب والسنة والروايات الكثيرة عن اهل البيت
المعصومين سلام الله تعالى عليهم من قول ابراهيم واسمعيل ربنا واجعلنا مسلمين
لك ومن ذريتنا امة مسلمة لك وقول ابراهيم واجنبني وبني ان نعبد الاصنام ومن انه تعالى خالق كل
شيء وانه لا يقع شيء الا باذنه تعالى وان العباد لا يملكون لانفسهم ضرا ولا نفعا وان الله

هو المالك لما ملكهم اياه والقادر على ما اقدرهم عليه ومن انهم لا يشاؤون الا
ان يشاء الله وان الله تعالى يضل الفاسقين وان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وانه
لا يجري في ملكه تعالى الا ما يشاؤون وانه تعالى اعز من ان يضاده في ملكه احد وامثال ذلك كثيرة
جدا بحيث يوجب مجموعها بل بعضها العلم بدون امكان تاويل الدليل الثاني ما نرى من
صدور اللطف من الله تعالى كالثروة والملك والقوة ونحو ذلك من النعم والمقربات
الى الكفر والفسق وسوء العاقبة في الكفار والفاسقين بحيث لا يمكن انكار انه
لولا تلك النعم لم يقع ذلك الكفر او الفسق الا مكابر الحس والعيان ولا يأمن مكر الله
الا القوم الخاسرون وهذا السر مطوي عن الخلق كما في الروايات عن اهل البيت عليهم السلام
وهذا الدليل انما هو على ابطال الانفصال الثاني الدليل الثالث ان كلا من استقلال العبد
في قدرته ووقوع فعله وتركه بدون مشية الله تعالى مخرج لله تعالى عن سلطانه وقد اشير اليه
في رابع ادلة المعتزلة على الانفصال الاول وثالث اولئهم على وجوب اللطف مع
جوابيهما التفصيلي والاجمالي فيما رواه الصدوق ابن بابويه رحمه الله في كتاب التوحيد
في باب القضاء والقدر عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال ان القدرية مجوس هذه الامة
وهم الذين ارادوا ان يصفوا الله بعدله فاخرجوه من سلطانه وفيهم نزلت هذه

الآية يوم يسحبون في النار على وجوههم ذوقوا مس سقر انا كل شيء خلقناه بقدر

واما منافاة استقلال العبد لسلطان الله تعالى فظاهر لان معنى الاستقلال اللازم

لتقدم القدرة على وقت الفعل اي لان يكون العبد قادرا في الحال على ان يفعل

شيئا في ثاني الحال ان لا يقدر غيره على ان يفعل بدون مشيته في وقت المقدور وهو

هنا ثاني الحال ضده او منافيه او يسلب شيئا من الالة وهذا لا يجري في صورة

اجتماع القدرة مع وقت الفعل لان الفرق بين القدرة على الواقع ظاهر لانه

لا يتصور في الاول اجتماع العلة التامة حقيقة او حكما في العبد بخلاف الثاني

واما منافاة وقوع فعل العبد وتركه بدون مشية الله تعالى لسلطانه تعالى فلانه

لو شاء الله تعالى الايمان من الكافر المستمر على الكفر مثلا لكانت مشيته تعالى

لم تتحقق في ضمن فردها المتبادر من المشية لغة وهو ان يكون تعالى بحيث اذا قدر اي وهم المعتزلة ج

على ما لم يعلم انه متوسل به الى صدور الايمان عن الكافر اختيارا من التدابير والدواعي

والالطاف لفعل تلك الوسيلة لافضائه الى الايمان لكنه لم يقدر على شيء يعلم

انه وسيلة لصدور الكفر عن الكافر وقد قدر الشيطان على وسايل الى كفره وقد

فعل تلك الوسايل فيلزم ان يكون الله تعالى مغلوبا والكافر والشيطان غالبين

عليه تعا

عليه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **الخامس** نقول لا نسلم المغلوبية الا باحدى صورتين

احديهما ان لا يقدر تعالى على سلب القدرة عن الكافر **وثانيهما** ان تكون الوسيلة

الى ايمان الكافر باختياره ممكنة في نفسها ولم يقدر تعالى عليها فان استحالة الصدور

انما يكون عجزا مع امكان الصادر في نفسه لا مع استحالة الصادر في نفسه

ايضا وكلتاهما باطلة هنا **بيانه** ان انكار الثانية مكابرة لانا نعلم بديهة

امكان انواع الوسايل التي لا تعد ولا تحصى فنقول مثلا لو منع الله تعالى الكافرين

قسما من نعمائه كالصحة والثروة ونحوهما واعلمهم ان منعه لكفرهم وانه يعطي

بايمانهم لامكن ايمان من في الارض جميعا بدون قسر والجاء نظير ما قالوا في قوله تعالى في سورة

الزخرف ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم

سقفا من فضة الاية والقول بان امثال ذلك غير ممكنة في انفسها مكابرة

فالقول بان الله تعالى لا يقدر عليها اخراج له تعالى من سلطانه ويجري مثل ما ذكرنا

في غير الكفر ايضا من المعاصي **ولنذكر** هنا خمسة ابحاث **الاول** قد يقال الكلام يناقض في استحالة النقص

عليه تعالى الاترى ان شارح المقاصد استدل على قدرة الله تعالى بان القدرة والعلم

والحيوة ونحو ذلك صفات كمال واضدادها من العجز والجهل والممات سمات نقص

اي من ملك السموات والارضين وما فيهما وما بينهما فانه [illegible] الامور كلها ح

يجب تنزيه الله تعالى عنها ثم اجاب عنه بانه فرع جواز اتصافه تعالى بها وكونها
كمالات في حقه تعم وجوب اتصافه تعالى بكل كمال ونحو ذلك من المقدمات التي ربما
يناقش فيها انتهى فنقول استحالته ضروري اللزوم عقلا لواجب الوجود بالذات ولصانع
العالم والمراد بالصانع المدبر وبالعالم جميع الاجسام والجسمانيات فالمراد بصانع العالم مدبر النظام
المشاهد في السموات والارضين وما بينهما او من ينتهي اليه شيء من تدبير العالم اي يدبر ان
يكون مستحق العزة وممكنا من جهته كما في العباد فانهم ممكنون من افعالهم من جهة الله تعالى وبيد الله
تعالى ايديهم ولضرورية استحالة النقص على الواجب الوجود وعلى الصانع اجمع على استحالة النقص
عليه تعم جميع العقلاء من اهل الملل وغيرهم ولو لم تكن ضرورية عقلا لهما امتنع اتفاقهم عليها
وتقريره ما مر في اول المقدمة الثانية ثم لو لم تكن ضروريتهما امكن الاستدلال باجماعهم
عليها اذ يمتنع عقلا اجماعهم على باطل ثم لو لم يعلم اجماعهم عليها فان كان العلم
الحاصل بالعجز نظريا امكن الاستدلال عليها وعلى الاجماع عليها عقلا وبدلالة المعجز
على الصدق لكل عاقل وان كان ضروريا امكن الاستدلال عليها سمعا بقول النبي
عليه السلم وسيجيء في فصل في ذكر بيان ما يجب معرفته من صفات الله تعالى عند قول المصـ
لان ذلك يودي الى ان لا يكون طريق الخ ويظهر بما ذكرنا بطلان ما ذكره المصـ

التبيان

في التبيان في تفسير قوله تعالى في سورة آل عمران ولله ملك السموات والارض والله على كل شيء
قدير حيث قال وقوله تعالى على كل شيء قدير خرج مخرج المبالغة وهو اخص من قوله بكل شيء عليم
لان افعال العباد لا يوصف بالقدرة عليها وفرق الروماني بين ان تعالى هو قادر على
افعال العباد وبين قادر على فعلهم فقال قادر عليها يحتمل ما لا يحتمل قادر على فعلهم
لانه يفيد انه قادر على تصريفهم كما يقولون فلان قادر على هذا الجراي قادر على رفعه ووضعه
وفلان قادر على نفسه اي قادر على ضبطها ومنعها مما تنازع اليه فعلى هذا جاز
ان يقال انه قادر على افعال العباد بمعنى انه قادر على المنع منها والتمكين منها دون
ما يستحيل من القدرة على ايجادها ثم قال فيه في تفسير سورة النساء وقوله على كل
شيء قدير عام في كل ما يصح ان يكون مقدورا له تعالى ولا يحتاج الى ان يقيد بذكر في
اللفظ والاخوان ذلك خارج مخرج المبالغة كما يقول القايل اتاني اهل الدنيا
ولعله لم يجئ الا خمسة فاستكثرهم انتهى والاشاعرة ايضا خصصوا عموم قدرته
تعالى على كل شيء بما عدا صفاته تعالى الكائنة الموجودة في الخارج على حدة عندهم حيث
حكموا بانه تعالى فاعل موجب لها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والحق ما بيناه
انه لما ظهر بما ذكرنا وجوب ان يكون صانع العالم بالمعنى الذي ذكرناه

غيرنا قص ظهر وجوب كونه قويا فاعلم

غير ناقص ظهر وجوب كونه قويا في اى لا يتوقف صدوره القدرة على كل ممكن

في نفسه ان لا يتوقف صدوره عنه على ما باختيار غيره فظهر معنى ما رواه الصدوق

رحمه الله تعالى في كتاب التوحيد في باب الرد على الثنوية والزنادقة وابو جعفر الكليني

رحمه الله تعالى في الكافي في باب حدوث العالم واثبات المحدث عن ابي عبد الله

عليه السلم انه قال الخ قولك انهما اثنان من ان يكونا قديمين او يكونا ضعيفين

او يكون احدهما قويا والاخر ضعيفا فان يكونا قويين فلم لا يدفع كل واحد منهما

صاحبه ويتفرد بالتدبير وان زعمت ان احدهما قوى والاخر ضعيف ثبت

انه واحد كما نقول للعجز الظاهر في الثاني وان قلت انهما اثنان لا يخ من ان

يكونا متفقين من كل جهة او مفترقين من كل جهة فلما راينا الخلق منتظما

والفلك جاريا واختلاف الليل والنهار والشمس والقمر دل على صحة الامر

والتدبير وائتلاف الامر على ان المدبر واحد ثم يلزمك اذا ادعيت اثنين

فلا بد من فرجة بينهما حتى يكونا اثنين فصارت الفرجة ثالثا بينهما قديما

معهما فيلزمك ثلثة فان ادعيت ثلثة لزمك ما قلنا في الاثنين حتى يكون

بينهما فرجتان فيكون خمسة ثم يتناهى في العدد الى ما لا نهاية له في الكثرة

الحديث

٩١

الحديث فانه يمكن ان يقال والعلم عند الله ورسوله واهل بيته عليهم السلم انه اشارة الى

ثلثة ادلة على توحيد صانع العالم وبيانه يحتاج الى تمهيد مقدمة هي ان التوحيد

على ثلثة معان الاول توحيد الواجب الوجود وهو المقصود للفلاسفة والخا

فيه بعض المجوس الثنوية الثاني توحيد صانع العالم اى مدبر النظام المشاهد

~~السموات والارضين وما بينها او من ينتهى اليه شئ من تدبير العالم~~ و

~~المقصود~~ بهذه الادلة الثلثة والمطلب في الكتب الكلامية ومن المخالفين فيه

فيه الزنادقة الفلاسفة فانهم لما لم يقولوا بقدرة واجب الوجود لم يقولوا

بان للعالم صانعا فضلا عن توحيده ومن المخالفين فيه ايضا المجوس

~~الثنوية وهم الذين قالوا بالتوزيع اى جعلوا صانع العالم المجموع المركب من~~

~~صانعين ليس شئ منهما صانعا للعالم بل الجزئية~~ فانهم جعلوا للخيرات

مدبرا وسموه يزدان وجعلوا للشرور مدبرا آخر قالوا هو الشيطان

~~من غير ان يكون احد المدبرين ممكنا من جهة الآخر معلولا له والا كان~~

المدبر للنظام ~~ارادة وما يدبره وحده لا شريكا في صنع العالم~~ والا

~~ان يعم مفهوم صانع العالم بحيث يشمل من ينتهى اليه تدبير شئ~~

تقرير الحديث الشريف على ثلثة ادلة على توحيد الصانع

توحيد المجرد المحدث بالملكية

وسموه اهرمن

والمدبر للنظام

من وجهين الاول النقض بانه لو تم هذا الزم ان لا يتحقق لزوم عقلا بين شيئين
اصلا فانا نقول في لزوم الزوجيه للاربعة مثلا ان لم يشترط في ترتب
الزوجيه على الاربعة عدم الايجاد الواجب ضد الترتب لم يكن لعدم
الضد شرطا في شي ويلزم ايضا اجتماع النقيضين لا يستلزم صدق قولنا
لو اراد الله تعالى ضد الترتب لترتب وان اشترط كانت الاربعة غير مستقله
بالاستلزام الثاني الحل بانه يجوز ان تكون الممانعة ممتنعا فاشتراط عدم
الممانعة في فعل احدهما لا يستلزم ان يكون بعنوان دفع الاخر حتى يكون الاخر
ضعيفا قلت في الجواب عن النقض ان بين ماده النقض وبين ما نحن
فيه فرقا وهو ان الطرف المخالف للصادر ممكن في نفسه بخلاف عدم ترتب
الزوجيه على الاربعة فنختار الشق الاول ونقول لا يلزم عدم اشتراط عدم
رفع الضد في شي اصلا انما يلزم عدم اشتراط عدم الضد في الواجب من حيث
انه واجب وهو ليس بباطل وايضا عدم الاشتراط لا يستلزم اجتماع النقيضين
في نفس الامر فان ارادته تعالى للمحال في نفسه محال في نفسه ويجوز ان يستلزم
المحال المحال فلو اراد الله تعالى عدم ترتب الزوجيه على الاربعة تخلفت الاربعة
عن الزوجيه

عن الزوجية واتصفت بها ايضا على انا لا نسلم ان عدم الاشتراط يستلزم
صدق قولنا لو اراد الله ضد الترتب لترتب الا ترى ان وجود المعلول ليس
شرطا لوجود الفاعل المستقل مع انه لا يصدق قولنا قد يكون لو عدم المعلول
كان الفاعل المستقل موجودا عندهم وايضا نختار الشق الثاني ونمنع
لزوم عدم استقلال الاربعة بالاستلزام لان معنى الاستقلال
بالاستلزام عدم تخلف اللازم عن الملزوم على جميع التقادير الممكنة
الاجتماع مع الملزوم فالتخلف في صورة ارادة الواجب عدم الترتب
لا ينافيه لانه من التقادير المستحيلة كما ذكر في الحل واما الجواب عن الحل
فان يقال لان ايجاد شخص ضد ما اوجده الاخر اذا لم يكن الاول
مستندا الى الاخر ولا مسخرا مقهورا له في افعاله بان يكون افعاله
تحت قضائه وقدره واذنه ومشيته وارادته وامضائه ليس
ممتنعا بالذات ولا ممتنعا في زمان فعل الاخر ولا سيما اذا اراد الاخر
خلاف المصلحه فانه يجري فيه ايضا الدليل كما مر تقريره ومعلوم ان ارادة
الاول موافق المصلحة ممكن في نفسه وفي زمان فعل الاخر نعم يمتنع

اعتراض على التوهم

بشرط فعل الآخر وهو غير مضر (اعلم) ان من الناس من توهم ان ما ذكرناه
في الجواب عن النقض لتصحيح الشرطية اللزومية المحتوية الموجبة الكلية
من جواز استلزام المحال للمحال لا يصلح سندا للمنع مثل هذه الشرطية
واشتهر ذلك المتوهم اشتهارا عظيما ذكره السيد الجرجاني في
حاشية شرح الشمسية سندا للمنع استلزام رفع اللازم لرفع الملزوم
لابطال دليل انعكاس الشرطية الموجبة الكلية بعكس النقيض وذكره مولانا
مباركشاه المنطقي في حاشية تصديقات شرح المطالع في بحث
تحقيق الشرطية الموجبة الكلية من المحصورات الاربع والدواني في بحث
المهملة من الحاشية القديمة على الشرح الجديد للتجريد سندا لهذا المنع
وذكره جمع كثير كما يظهر لمن تتبع كتب المتكلمين (وقد اجاب بعض الفضلاء)
ای میرزا جان ...
عن مغالطة مشهورة بشبهة الاستلزام هي ان شريك الواجب موجود — نقل جواب شبهة الاستلزام
لان شريك الواجب لا يستلزم وجوده رفع امر واقعي وكل ما لا يستلزم
وجوده رفع امر واقعي موجود فشريك الواجب موجود اما الكبرى فلانه
لو كان معدوما لكان وجوده مستلزما لرفع عدم الواقعي وهو خلاف

الفرض

الفرض واما الصغرى فلانه لو استلزم وجوده رفع امر واقعي لاستلزم
استلزام لا لان اللزوم لازم للملزوم فلو ارتفع استلزامه لرفع امر واقعي
لكان معدوما لان رفع اللازم يستلزم رفع الملزوم فيصدق لو لم يستلزم
وجود شريك الواجب رفع امر واقعي لكان معدوما وهو مناف للكبرى (فقال)
في جواب هذه المغالطة لانم ان رفع اللازم يستلزم رفع الملزوم مطلقا
لجواز ان يكون رفع اللازم امرا محالا استلزم لمحال آخر هو عدم تحقق الملازمة
وعلى تقدير عدم تحقق الملازمة لا يجب رفع الملزوم على تقدير رفع اللازم — دفع جواب مشهور شبهة الاستلزام
انتهى (وهذا توهم ساقط اما اولا) فلان هذا السند وهو جواز استلزام المحال
للمحال لا يصلح للسندية لهذا المنع لان السند يجب ان يكون ملزوما للمنع
ما نحن فيه ليس كذلك لما تقرر في فن الميزان من انه لا تنافي بين الشرطيتين الموجبتين ان كان
التالي في احديهما نقيضا للتالي في الاخرى وكان مقدمهما واحدا الظهور
ان لزوم الرفع لا يستلزم رفع لزوم الايجاب لكن الامر فيه هين لانه بحث
على السند ذكر لتحقيق حاله ولا يضر المنع (واما ثانيا) فلانه يمكن اقامة الدليل على ان — ثانيا
رفع اللازم يستلزم رفع الملزوم بان يقال على تقدير ارتفاع اللازم اما ان

ان بقي اللازمة او لا ... فعلى الاول ظاهر لزوم ارتفاع الملزوم

اعترف به المجيب وعلى الثانى نبين لزوم ارتفاع الملزوم بان نقول مناط
استلزام رفع اللازم لرفع الملزوم تحقق اللزوم فى نفس الامر لا تحققه على تقدير
رفع اللازم والملزوم متحقق فيما نحن فيه فى نفس الامر وان لم يتحقق على تقدير رفع
اللازم وهذا بديهى ضرورى والحق فالجواب عن المغالطة ان يقال اولا لا نم قوله
لان اللزوم لازم للملزوم وكان الغلط مما ذكره فضلاء المنطقيين فى دليل
اثباته قال السيد الجرجانى فى تقرير الدليل فى حاشية المطالع تبعا لمصنف المطالع
القاضى الارموى وشارح المطالع المدقق المحقق مولانا قطب الدين الرازى
رحمه الله تعالى تقريره ان اللزوم ان لم يكن لازما لشئ من المتلازمين اصلا
امكن ارتفاعه عنهما معا وذلك باطل اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه
محال لكن وقوع ارتفاعه يستلزم محالا لانه اذا ارتفع اللزوم عنهما
امكن الانفكاك بينهما اذ لو امتنع الانفكاك بينهما كان اللزوم باقيا و
المقدر ارتفاعه وامكان الانفكاك بينهما محال اذ لا يبقى ح اللازم
لازما ولا الملزوم ملزوما انتهى وفيه ايضا باطل لوجوه الاول انه على تقدير تمام
يجرى فى اثبات لزوم اللزوم لانتفاء المتلازمين ايضا مع انه يستحيل بديهة

جوابان حقان عن شبهة الاستلزام

ابطال قاعدة منطقية

ان تحقق

ان يتحقق علاقة اللزوم بين لازم واحد وكل واحد من النقيضين وان امكن
العكس الثانى انا لا نم ان عدم بقاء اللازم لازما ولا الملزوم ملزوما محال ح
اى حين تحقق المتلازمين لجواز ان يكون تحقق المتلازمين محالا لا تحقق
اللزوم على تقديره كما ان استلزم عدم الواجب لعدم الممكنات متحقق
فى نفس الامر وان لم يتحقق على تقدير عدم الواجب اذ لا يتحقق ح ظرف
نفس الامر ولذا كان عدم الواجب مستلزما لعدم اللزوم ايضا الثالث
ان فيه خلطا بين الشرطية اللزومية والشرطية الاتفاقية العامة فان المح
انما ترتب على انتفاء التالى فى نفسه اى اللزوم لا على انتفائه على تقدير
خصوصية تحقق المقدم اى تحقق المتلازمين او بدله وجود يعلمه وهو المناط
للمطلوب هنا اى لصدق الشرطية اللزومية دون الاول فانه مناط
لصدق الشرطية الاتفاقية العامة فيكون انتفاء بقاء اللازم لازما ولا
الملزوم ملزوما ح اى على تقدير تحقق المتلازمين محالا لا يدل
على مقصوده لانه ح على تقدير عدم تحقق المتلازمين ايضا
رابعا لا نم قوله وهو مناف للكبرى فان الكبرى حملية واللازم من نقيض

الصغرى شرطية ولا تنافي بينهما لان الحكم في الحملية على ما يتصف بالعنوان

بالفعل والحكم في الشرطية بتحقق التالي على تقدير تحقق المقدم سواء كان المقدم متحققا

او لم يكن متحققا كما فيما نحن فيه فان عدم استلزام وجود شريك الواجب

لرفع امر واقعي ليس بمحقق ... نأخذ الكبرى حملية على قانون القرآن

ليتحقق المنافاة لانا نقول لا منافاة ح ايض لان عدم استلزام وجود شريك الصانع

الواجب لرفع امر واقعي ليس بممكن لانا نأخذ الكبرى شرطية ليتحقق المنافاة

ونقول في اثبات الكبرى كلما يستلزم وجود شيء رفع امر واقعي كان ممتنعا

لانه لو لم يكن موجودا لكان مصدوما فيكون مستلزما لرفع عدم الواقع وهو خلاف

الفرض لانا نقول لا منافاة بين الشرطيتين الموجبتين وان كان مقدمهما واحدا

او كان تالياهما نقيضين على انه يمكن منع دليل الكبرى ح لان استلزام

المحال النقيضين ممكن فلا يلزم خلاف الفرض الدليل الثاني وهو المشار اليه

بقوله عليه السلم وان قلت انهما اثنان الى قوله عم على ان المدبر واحد انه ان

كان المدبر اثنين فنسبة معلول معلول اليهما اما متساوية من جميع الوجوه

بان لا يكون في واحد منهما ولا في كل منهما ما يختص به ويرجح صدوره عنه

على صدوره

على صدوره عن الآخر من الداعي والمصلحة ونحوهما واما غير متساوية من

جميع الوجوه وكلاهما باطل اما بطلان الاول فلانه اما ان يكون ترك كل منهما لذلك المعلول

مستلزما لفعل الآخر اياه لحكمة كل منهما ام لا فعلى الاول احداث كل منهما ذلك

المعلول ليس اولى بوجه من تركه اياه مع احداث الآخر اياه نظرا ما فرضوه

زعمهم في الجايع من ان اكله واحدا منهما ليس اولى من تركه مع اكله الآخر وعلى الثاني

يستلزم عدم الامكان رعاية المصالح التي لا تحصى في خلق العالم لانه معلوم

ان الاتفاق لا يكون منتظما في امر سهل كصدور مثل قصيدة من قصايد البلغا

المشهورين عمن لم يمارس البلاغة وان كان يمكن ان تصدر عنه اتفاقا

مصراع بليغ او مصراعان فضلا عما نحن فيه واما بطلان الثاني فلانه يستلزم ان يكون

مختلفة من جميع الوجوه بان لا يكون احدهما قادرا عليه اصلا لان اختلاف

نسبة قادرين الى معلول واحد شخصي انما يتصور فيما يمكن ان يكون صدوره

عن احدهما اصلح وانفع من صدوره عن الآخر وهذا انما يتصور فيما

كان نفع فعله راجعا اليه كالعباد واما اذا كان القادران بريئين من الانتفاع

كما فيما نحن فيه فلا يتصور ذلك فيه بل بديهة ضرورية دينية عليه ان الغني المطلق

انما يفعل ما هو الخير في نفسه من غير ان يكون له فيه نفع سواء كان لغيره
فيه نفع كما في ثواب المطيع اولم يكن ومثاله عقاب الكافران لم يكن للمطيعين
فيه نفع والمراد بالخير في نفسه هنا ما يكون خيرا مع قطع النظر ان فاعله من
هو والمراد بالخير في نفسه هنا ما يكون خيرا وهذا لا يجري في فعل واحد شخصي
بالنسبة الى عبدين لانه لا يمكن قدرتهما عليه ولو سلم امكانه يجوز ان يكون
صدوره عن احدهما نافعا له لثواب ونحوه دون صدوره عن الآخر
ولا يجري ايض في فعل واحد شخصي بالنسبة الى الله تعالى والى العبد فانه يمكن
ان يقال اما ان يكون ذلك الفعل خيرا في نفسه اولا وعلى التقديرين اما ان
يكون صدوره عن العبد انفع له ام لا فالاول وهو ما كان خيرا في نفسه
وصدوره عن العبد انفع له يفعله الله تعالى ويخرج العبد عن القدرة
ان علم ان العبد لا يفعله مع الاقدار ولا يفعله الله تعالى ان علم ان العبد
لا يفعله ولا يفعله الله ان علم ان العبد يفعله لكون هذا الاقدار
خيرا في نفسه والثالث وهو ما لم يكن خيرا في نفسه وكان انفع للعبد
يفعله الله تعالى سواء فعله العبد كايمان المؤمن اولم يفعله كايمان الكافر

والثاني ايضا وهو [illegible] كان خيرا في نفسه ولم [illegible] ان صدوره عن العبد [illegible] انفع له يفعله الله تعالى [illegible] علم ان العبد [illegible]

والرابع

٩٥

والرابع وهو ما لم يكن خيرا في نفسه ولم يكن انفع للعبد لا يفعله الله تعالى سواء
فعله العبد ام لا الدليل الثاني انه ان كان المدبر اثنين فنسبة معلول
معلول اليهما اما متساوية من جميع الوجوه اولا وكلاهما باطل اما بطلان الاول
فلان صدور بعض المعلولات عن احدهما وبعض آخر منهما
عن الآخر منهما يحتاج الى ثالث هو فرجح بينهما اي ما يميز ويعين
كل معلول معلول لواحد معين منهما حتى يكون المدبر اثنين لا
امتناع الترجيح من جهة الفاعلين بلا مرجح اي بلا داع اصلا كما
هو المفروض فيلزم خلاف الفرض وهو ان يكون المدبر ثلثة لانه
لو لم يكن التعيين والتميز صادرا عن الثالث على سبيل التدبير بل
كان على سبيل الايجاب وكالتاثيرات الطبيعية عندهم لم يكن
يجب بوجوب سابق لم يوجد كما ذكرنا فلم يكن احدهما قادرا عليه اصلا
ثم ننقل الكلام الى الثلثة ونقول نسبة معلول معلول الى كل منها اما متساوية
من جميع الوجوه ام لا ونبطل الاول بانه يلزم ان يكون المدبر خمسة لانه
تحصيل الاحتياج ح الى مرجحين احدهما التميز اثر احد الاولين عن

لم يكن نسبة معلول معلول الى كل من الاولين متساوية لان اثر الطبيعة [illegible]

اثر الثالث لما ذكرنا من امتناع والاخرى لتميز اثر الاخر من الاولين عن اثر الثالث
لما ذكرنا من امتناع الترجيح من جهة الفاعلين بلا مرجح وهكذا الى ما لا نهاية
له في الكثرة فيلزم التسلسل ايض وانما لم يكتف بعد نقل الكلام الى الثلاثة
بالاحتياج الى فرجة واحدة للتميزين حتى يكون المجموع اربعة لا خمسة
وان كان المطلوب وهو لزوم التسلسل حاصلا به ايض لان هناك ثلاثة
تميزات وتخصيص واحد منها بمميز كما هو المفروض واشراك اثنين منها
بواحد مع اتحاد النسبة تحكم واما بطلان الثاني فلما مر في بيان بطلان
الشق الثاني من الدليل الثاني وقد ظهر بما حررنا ان الترديد المذكور
في الدليل الثاني ملحوظ في الدليل الثالث ايض والمذكور في كل من الدليل
الثاني والثالث ابطال الشق الاول بدليل على حده وابطال الشق
الثاني مطوي في كليهما مشترك بينهما والقرينة عليه تغير الاسلوب في
الانتقال من دليل الى آخر حيث اتى فيه اولا بلفظ وان قلت وثانيا
بلفظ ثم يلزمك ودل في قوله عليه السلم في الدليل الثاني على صحة الامر
بتدبير وفي قوله عليه السلم على ان المدبر واحد صلة دل وفي بعض النسخ الصحيحة

من كتاب

من كتاب التوحيد وان بالواو وبدل على وح على في قوله على صحة الامر صلة
دل ولما كانت المقدمات الاولية في الدليل الثاني والثالث مشتركة بينهما
انما التفاوت في دليل بعض المقدمات كان الدليلان دليلا واحدا لتعدد
دليل بعض مقدماته فيمكن والعلم عند الله واهل الذكر عليهم السلم ان يكون هذا
الحديث الشريف تفسير القوله تعالى في سورة المومنون وما كان معه من اله
اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون
الاية بان يكون الدليل الاول تفسير القوله تعالى اذا لذهب كل اله بما خلق و
الدليل الثاني والثالث تفسير القوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض قد سكت
فيهما عن المذكور فيه ويمكن العكس بل هو اولى اذ ذهاب احدهما با
لمخلوق يشعر بعدم قدرة الاخر عليه راسا بخلاف علو احدهما على الاخر لا شيئا
ان القضية المنفصلة التي استحال البعض شقوقها اوكلها تقوم مقام متصلة
واحدة او اكثر وبالعكس ثم يحتمل ان يكون الضمير المرفوع في قوله تعالى
بما خلق راجعا الى ما يرجع اليه ضمير معه والله واعلم انه قد تحير الاذهان
في تفسير الادلة الثلثة المذكورة في هذا الحديث الشريف ولا سيما في الثالث

فذهب طايفة الى ان المراد بالفرجة فيه المجموع المركب وانه واجب الوجود لذاته لانه

غني عن المؤثر وكل ممكن محتاج الى المؤثر فذكر بعض منهم ان المقصود الزام التسلسل

في واجب الوجود بالذات باثبات ان المجموع المركب بسيط ايضا لمنافاة التركيب الوجوب

الذاتي وتوهم بعض آخر منهم ان المقصود انما هو لزوم خلاف الفرض في كل

مرتبة من العدد فرض اول الامر انها عدد الواجب من اثنين او ثلثة او غير ذلك

من المراتب الغير المتناهية وفيه انه يا باه لفظ الفرجة لان الفرجة في اصل اللغة الشق

بين اجزاء الحايط فالمناسبة بعيدة وانه ينبغي ان يكون بدل الخمسة سبعة وان

كون كل ممكن سواء كان بسيطا او مركبا محتاجا الى المؤثر ممنوع قبل اثبات

التوحيد ولا يلزم انسداد باب اثبات الواجب الوجود لانه يكفي فيه كون

كل ممكن بسيط محتاجا الى المؤثر ولانه لا يمكن ايراد هذا المنع عليه في ذلك

الباب كما لا يخفى لانحصار سنده في جواز التركب من الواجبين ومعلوم انه

لا يتعلق تاثير بالمركب على حدة اي سوى التاثير المتعلق باجزائه سواء كان

مركبا من الممكنات الصرفة او من الواجب والممكن او من الواجبات الصرفة

ويرد ايضا على من ادعى الزام التسلسل في واجب الوجود بالذات انه ينبغي حينئذ

الدليل

انه يبطل قوله عليهم على ان المدبر واحد بقولنا على ان الواجب الوجود لذاته

واحد وعلى من توهم لزوم خلاف الفرض انا اذا فرضنا من اول الامر ثلثة

مثلا فاما ان نفرضها ثلثة احاد او ثلثة مطلقة فعلى الاول وجود الخمسة او السبعة

لا يستلزم خلاف الفرض وعلى الثاني لا نسلم لزوم وجود الخمسة لجواز ان يكون

الثالث مركبا من الاولين وبضم الكل الى الجزء لا يحصل موجود آخر البحث الثاني

لا ينافي اختيار العبد في فعله ولا لومه على عصيانه ان يتعلق بكل واحد من

افعاله الحسنة والقبيحة توفيق الله تعالى او خذلانه فان المراد بالتوفيق

هنا فعل او ترك من الله تعالى يعلم تعالى ان العبد يختار به الطاعة او يمتنع

به عن المعصية اي بدون قسر والجاء سواء كان مقربا الى الطاعة والامتناع

عن المعصية ام لا وبالخذلان فعل او ترك من الله تعالى يعلم تعالى ان العبد يختار

به ترك الطاعة او فعل المعصية سواء كان مبعدا عن الطاعة او ترك

المعصية ام لا كما في قوله تعالى يضل به كثيرا والمشهور في حد التوفيق لطفه

تعالى بالعبد مقيدا بالنفع اي ما يقربه الى الطاعة فيختارها لاجله او ما يبعده

عن المعصية فيمتنع منها لاجله اي مع عدم الالجاء وقد يخص التوفيق بلطف

بفعله الله تعالى بالعبد يختار معه الطاعة ويسمى اللطف الذي يمتنع معه من
المعصية عصمة البحث الثالث لا ينافي اختيار العبد في فعله ولا لوم على عصيانه ان
يكون جميع افعاله مخلوقا لله تعالى الخالق لكل شيء قال في الصحاح الخلق التقدير
يقال خلقت الاديم اذا قدرته قبل القطع انتهى وفي كتاب التوحيد في باب
اسماء الله تبارك وتعالى الخلق في اللغة تقديرك الشيء يقال في مثل اني اذا خلقت
فريت لا كمن يخلق ولا يفري وفي قول ائمتنا عليهم السلام ان افعال العباد
العباد مخلوقة خلق تقدير لا خلق تكوين وخلق عيسى عم من الطين كهيئة
الطير هو خلق تقدير ايضا ومكون الطير وخالقه في الحقيقة الله عز وجل
انتهى والمراد بالتقدير التدبير واذا اطلق الخلق خص بالله تعالى غالبا
كما في قوله تعالى في سورة فاطر هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض
على تقدير كون يرزقكم كلاما مبتدا، بل على تقدير كونه استينافا مفسرا
للخلق ايضا وقوله تعالى في سورة الاعراف الا له الخلق والامر على تقدير تعلق
الحصر المفهوم من تقديم الظرف بكل منهما وكان المراد به التدبير من
تقديم الظرف بكل منهما وكان جميع الوجوه ويسمى بالقضاء كما سيجيء بعيد

هذا

هذا او خلق النظام المشاهد في السموات والارض وخلق الشيء اعم من تكوينه
ايجاده ويجب ان يكون لخالق الشيء عالما به من الوجه الذي هو خالق له كما
في قوله تعالى في سورة الملك الا يعلم من خلق ومما يونس ورود خلق الله تعالى بمعنى
التقدير والتدبير قوله تعالى في سورة الزمر خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها
زوجها الاية باعتبار العطف بثم وتبديل الخلق بعدها بالجعل وبعض المفسرين
قال ثم هنا للتعجب وقوله تعالى في سورة الاعلى الذي خلق فسوى والذي قدر
فهدى الاية باعتبار العطف بالفاء وان يكون معنى سوى كونه جعله على وفق
التدبير او ما كونه من المبادي التي يتوقف عليها افعال العباد الاشتراكة
بين فعل السعيد وفعل الشقي وكذا معنى قدر والله اعلم واهله وما روي
عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال اول ما خلق الله العقل الحديث
من ذيل الجواب عن الشك الخامس وقد تحير فيه ناصر مذهب الاشعري
في كون الخلق بمعنى الايجاد التكوينية من حيث ان هذا العقل عرض عند المتكلمين
ويمتنع كون وجود العرض قبل المعروض والغزالي في كتاب الاحيا قال هذا من
علم المكاشفة ولا يليق ذكره بعلم المعاملة انتهى وبنيه في رسالة له بان المراد

السعيد

بالعقل الروح وانه جوهر مجرد غير متحيز وقال انه منع الرسول عليه السلم من افشاء

هذا السر وكشف حقيقة الروح لان الاوهام لا يحتمله انتهى والاصوب ان يقال

ان الروح جسم هوائى كما يظهر من روايات باب معنى قوله عز وجل و نفخت

فيه من روحى من كتاب التوحيد ~~وانه ليس المراد بالعقل هنا الروح~~ لابن بابويه وانه لا يجوز وسوى الله تع ح

~~بل عارضه~~ بيان تعلق خلقه تعا بكل فعل ان الفعل على ضربين الاول فعله تعالى

والقادر يستحيل صدور الفعل عنه بدون داع وتدبير ورعاية المصالح

فى افعاله تعالى معلوم والثانى فعل غيره وانه تعالى اقدر بعض مخلوقاته

على فعل دون فعل ومن وجه دون وجه وطلب من بعض منهم دون بعض

فعلا اما مع التوفيق واما مع الخذلان دون فعل وهكذا الصفات

ثم قد يحول بينهم مقدورهم كالمانع الصوارف بعد عزم العبد وذلك

لا يصح بدون التدبير العام على تقدير تسليم ثبوت الافعال

الطبيعية على ما ذهب اليه الغلاة بسفه يجرى نظير ما ذكرنا فيها ايضا

ونعم رجزا والحمد لله الذى برهانه ٥ ان ليس شان ليس فيه شانه

لا ينافى اختيار العبد فى فعله ولا لومه على عصيانه ان يكون

الكل

الكل بقضائه وقدره تعالى المراد بهما هنا ما اريد بهما حين عدا من الخصال السبع وليس

بل المراد بكل منهما ما يعم لخصال الجنس الاول منها وهى المشية والارادة و

القدر والقضا والاذن تقول حقيقة القضاء بالمد وقد يقصر الحتم وهو الاتمام

والفراغ من الشئ ويعبر عنه بالقطع وبالفصل ايض كقوله تعالى فى سورة النمل

ماكنت قاطعة امرا حتى تشهدون وفى سورة الحج ان الله تعالى يفصل بينهم

يوم القيمه ومطاوعه الانقضاء ومنه القاضى بمعنى الحاكم لانه ينفصل عنده

المعاملات والمنازعات بحيث لا رجوع فيها ومنه قوله تعالى فى سورة بنى

اسرائيل وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اى ~~امرا امرا هو حكم وفصل لا رجوع~~

~~فيه لانه لا نقص ولا قصور فيه~~ ومنه قوله تعالى فى سوره فصلت فقضيهن سبع

سموات اى فصل امرهن فى احداثهن بحيث لا ندم فيه ولا رجوع وقس على

هذا جميع موارده وتعديته بالى فى قوله تعالى فى سوره بنى اسرائيل وقضينا الى بنى اسرائيل

فى الكتاب لتفسدن فى الارض مرتين الاية لتضمين معنى الانهاء وهو الاعلام

اى دبرنا وقوع ذلك لسوء اختيارهم تدبيرا محكما طيبين فصلا لا يتحقق البتة خلافه

واوحيناه فى الكتاب بيانا فصلا لا يجرى فيه شك منهين ذلك الى بنى

معنى القضاء والقدر

اسرائيل والمراد بالقضا هنا اتمام التدبير والفراغ منه بحيث لا ندم
فيه ولا رجوع وهو المراد بالتدبير من كل وجه وهو متعلق بكل واحد من
الافعال الواقعة في العالم خيرها وشرها وجوديها وعدميها فعل ~~نفسه~~ فعل
نفسه تعالى وفعل غيره وحقيقة القدر بفتح القاف والدال وكذا القدر بضم القاف وسكونها
وسكون الدال وكذا المقدار مبلغ الشيء اللايق به كقوله تعالى في سورة الحجر و
ان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقوله في سورة القمر انا
كل شيء خلقناه بقدر وكقوله تعالى في سورة الرعد وكل شيء عنده بمقدار
وقد يطلق عليه التقدير ايضا
والمراد به منها الخلق والتدبير على طبق ذلك المبلغ وظهر بما ذكرنا ان قضاه
تعالى وقدره خلقان من خلقه تعالى كما رواه الصدوق ابن بابويه في اول باب القضا
والقدر من كتاب التوحيد اي نوعان بحسب المفهوم لخلقه فان التدبير المطلق
يسمى خلقا وان قيد بقيد التمام يسمى قضاء وان قيد بقيد المطابقة
للمقدار اللايق يسمى قدرا ولا يتحقق تدبير من الله تعالى الا مع هذين القيد
ين جميعا وفي نهاية ابن الاثير قال الازهري القضاء في اللغة على وجوه مرجعها
الى انقطاع الشيء وتمامه وكل ما احكم عمله او اتم او ختم او ادي او اوجب
او اعلم

او اعلم او انفذ او امضى فقد قضى وقد جاءت هذه الوجوه كلها في الحديث
ومنه القضاء المقرون بالقدر والمراد بالقدر التقدير وبالقضاء الخلق كقوله تعالى
فقضيهن سبع سموات في يومين اي خلقهن فالقضاء والقدر امران متلازمان
لا ينفك احدهما عن الاخر لان احدهما بمنزلة الاساس وهو القدر والاخر
بمنزلة البناء وهو القضاء فمن رام الفصل بينهما فقد رام هدم البناء ونقضه
انتهى وفيه ما فيه وهذا المعنى للقضاء هو الذي يجب الرضا بجميع اقسام
وافراده فهو ليس من صفات الذات وفيه تصريح ذلك السخط المقضي
بعض الافراد ولم يقع التكليف بالرضا بالقدر حقيقة لانه ماخوذ في مفهوم
ما يوجب على تقدير تحققه الرضا به كما ذكرنا وفي دانشنامه مامضمونه
تواتر معنى في احاديث اهل البيت عليهم السلام ان الوجود والعلم والقدرة و
والسمع والبصر من صفات ذات الصانع تعالى وان المشية والارادة والتقدير
والقضاء والامضاء والكلام من صفات فعله تعالى وفيه ايضا ما مضمونه
ان في الاحاديث ان العلم سابق على المشية والمشية على الارادة والارادة
على التقدير والتقدير على القضاء والقضاء على الامضاء وفيه ايضا ما

مضمونه ان المراد بالمشيه والارادة والتقدير والقضاء والامضاء اصناف

النقوش التى يفعلها الله عز وجل اولا فى اللوح المحفوظ وثانيا فى كتاب

آخر موضوع فى السماء الدنيا وهذه النقوش متفاوته بالاجمال والتفصيل

فكل سابق مجمل بالنسبة الى اللاحق وبالبعد من الحتم والقرب منه فاخر الاصناف

محتوم انتهى فان قلت اذا كان قضاؤه تعالى وقدره ولا رجوع فيه فما معنى البداء

له تعالى وما معنى قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب قلت

يتجدد له تعالى اختيار

ليس فى البداء رجوع عن تدبير فان مع البداء له تعالى ان يظهر ويتجدد منه

حتى اوليائه وفى الروايات ان الكلام لاثبات

~~فعل مطلق او فعل لم يعلم احد غيره قبل وقوعه الا بالتوقيف ولا يغيره انه~~

~~وربما اعتبر ايضا فيه كونه مظنة انه لا يقع بحسب عقول الخلائق ومنه استدراك~~

~~ما يفهم من ظاهر الكلام السابق بالاستثناء ونحوه من المتصل والمنفصل وقد~~

~~يكتفى فيه بجهل بعض الخلائق على احد الوجهين من حيث انه كذلك ومنه~~

~~او من احد الاولين قول عبد المطلب ان كنت تاركهم وكعبتنا فامر ما~~

~~بدا لك وفى الروايات ان الكلام لاثبات البداء لله تعالى من افضل العبادات~~

~~ووجهه انه يتضمن الرد على الزنادقة الفلاسفة القائلين بان الله تعالى لا~~

تحدث

١٠١

~~تحدث يوما فيوما شيئا بل انما فعل ما فعل مرة واحدة دهرية وعلى اشباههم~~

~~القائلين بان يد الله مغلولة اى لا يوجد شيئا اصلا كما فى تفسير سورة المائدة~~

~~من تفسير على بن ابراهيم رحمه الله تعالى وكانه على التفسير الثانى رد ايضا على المنجمين~~

~~القائلين بان الكواكب باوضاعها وحركاتها مؤثرة فى الحوادث ودالة لنا عليها~~

~~كما هو مذهبهم القديم او دالة فقط لنا عليها كما هو مستحدثات متأخريهم~~

~~وعلى امثالهم المخرفين من الاشراقيين والصوفية والهنود وغيرهم~~ وقد كذب

سيدنا الاجل المرتضى فى مسئلة له المنجمين ثم كذب فى مسئلة اخرى مع الغرض

اقوالهم حكايات الكهنة المنقولة عنهم قبل نبينا صلى الله عليه وآله بانه يلزم

ان لا يكون الاخبار عن الغايبات مثل ما يأكلون وما يدخرون معجزة الانبياء

ويمكن ان يكون المراد بكلا ... كل زمان

عليهم السلام وهو خلاف اجماع المسلمين انتهى ~~ومما ذكرنا ان جميع افراد~~

~~القضاء من الغيب فلا يعلم المقضى احد قبل وقوعه الا الله تعالى الا~~

~~بتوقيف منه تعالى والمحو اعدام الشئ والاثبات ايجاده ويشمل النسخ و~~

~~تجديد الحكم وام الكتاب علمه تعالى المحيط بكل شئ فانه مشتمل على وجوب~~

~~خلق كل ما يخلقه تعالى فى اجله اى لا قبله ولا بعده لمصالح ومفاسد لا~~ يعلمها

الا هو والكتاب الموجب كما هو وفي نهاية ابن الاثير في حديث الاقرع
والابرص والاعمى بدا لله عز وجل ان يبتليهم اى قضى بذلك وهو معنى
البداء هنا لان القضاء سابق والبداء استصواب شئ علم بعد ان لم يعلم
وذلك على الله غير جائز انتهى وفيه ما فيه البحث الخامس الظاهر من كثير من احاديث
اهل البيت عليهم السلم ان المعتزلة المفوضة هم القدرية الذين روى فيهم انهم
مجوس هذه الامة ووجهه انهم اثبتوا جميع القدر بالمعنى السابق في افعالهم
الاختيارية لانفسهم حيث كذبوا بقدر الله تعالى وجحدوه فيها كما قال
المجوس في صدور الشر عن اهرمن فان قلت لم خصوا باسم القدرية وهم
انكروا قدره تعالى انكروا مشيته تعالى وارادته وقضاه واذنه ايضا كما
مر في اول هذه المقدمة الثانية قلت لانهم لم ينفوا التدبير المنفي عن الله
تعالى الى انفسهم الا من وقت قدرتهم على الفعل والترك بزعمهم اى قبل
الفعل وهو وقت القدر كما مر ايضا في اول المقدمة ووسمهم باول خلافهم
اولى من وسمهم بما بعده على ان المراد بالقدر هنا ما يساوق القضاء ويعم
الخصال الخمس وفي الكافي في باب ما يفصل به بين دعوى المحق والمبطل في

امر الامامة

امر الامامة عن ابي الحسن موسى عليه السلم لا الى المرجئة ولا الى القدرية ولا الى القدرية
ولا الى الزيدية ولا الى المعتزلة ولا الى الخوارج الى الى الحديث ولعله على الحق
كلام الحاطب وهو هشام بن سالم وسيجى في فصل في ان العبادة لم ترد
بوجوب العمل بالقياس اطلاقه المص القدرية على ما يقابل العدلية واطلاقه
الجبرية ايضا على ما يقابل العدلية قال بعض الفضلاء وفي تحقيق معنى القدري من يجعل قدر الله تعالى
قدرا حتما اى انه بحيث لو تعلق بفعل العبد كان موجبا له عليه سواء جعل
مقدم الشرطية غير واقع في افعال العباد كما ذهب اليه المعتزلة او واقعا كما
ذهب اليه الاشاعرة وامثالهم من الجبرية وعلى كل تقدير لا يصح بدون مسامحة
ان يقال في معنى القدرية جاحد القدر لوجهين الاول ان جاحد قدر الله
تعالى على افعال قسمين اولهما الذين انكروا تعلق قضاء الله تعالى وقدره بافعال
المكلفين لقولهم بالتفويض وهم المعتزلة وثانيهما الذين صدقوا بتعلق قضاء الله
وكذبوا بقدره بناء على توهمهم ان نحو خلق الكافر وقد علم الله منه
انه سيفعل باختياره ما يعذب بالنار بسببه ابد الابدين ليس فيه مصلحة
وكل منهما كافر غير مؤمن بالقدر لكن انما يسمى بالقدرية الطايفة الاولى

والثالث ان جحد القدر حكم من احكام القدري لا يعتبر في نفس مفهوم ... لا حاجة
الى مثله هنا قال بعض المنظرفا انما الحاجة اليه في تسمية بعض النواصب
نفسه سنيا وتسميته مخالفه بدعيا وذلك ان النواصب لما زعموا خلوا
الامامة واكثر احكام الشرع عن خطاب عن الرسول عم راسا كلموا
انفسهم فيها وفتحوا ابواب الاجتهاد والقياس والاستحسان ونحو ذلك
حتى قدم ابو حنيفه القياس على خبر الواحد دون المتواتر ومعلوم ان
المتواتر اقل قليل واما شيعة اهل البيت الامامية رضوان الله عليهم
فلا يتبعون في المقامين الا المنقول عن النبي عليه السلم المحفوظ عند
اهل البيت عليهم السلم وسيتضح هذا عند قول المص واما القياس والاجتهاد
فعندنا انهما ليسا بدليلين بل المحظور استعمالهما فالناصبي سني بمعنى
جاحد السنة والامامي بدعي بمعنى جاحد البدعة اللهم الا ان يراد
بالسنة سنة بني امية على ما ذكر بعض في وجه حدوث هذه التسمية
هو القاضي نور الله الشوشتري
وتلك في النصب جد معنيبها او كليهما او نحو ذلك ويشهد لذلك
ان عايشة لما حاربت عليا عليه السلم في وقعة الجمل وكانت تقول فيه ع
ما قالت

ما قالت كان يبغضها ويوثقها معونة لذلك وتبعه في ذلك اهل سنة
حيث جعلوا اجل احاديث صحاحهم مرويا عنها كما في صحيحي البخاري ومسلم
فصححوا قولها ووثقوها غاية التوثيق وعايشة هي التي كذبت على النبي
عليه السلم في حيوته مع خوفها منه ومن نزول الوحي وواجهته عليه السلم
بالكذب عليه حتى ورد فيها وفي حفصه ما في سورة التحريم فما بال المتأخر
على ع بعد قوله تعا وقرن في بيوتكن وتاكيده بقوله تعا واذكرن ما يتلى في بيوتكن
الكتب هذه المرتبة من التوثيق مع عدم الصوارف عن الكذب من الخوف
من النبي عليه السلم ومن نزول الوحي فيها ومع تحقق وجود الدواعي
الى الكذب من عداوة علي عليه السلم وشيعته ومن يرد افساد امر الامة
بدعوى توبتها وتصحيح رواياتها متجاوزا عن دعوى ندمها فقط كما
قد يكون مع المغلوبية فليستثن رواياتها قبل التوبة عما بعدها لانه
اخفى الحيلة وامثال ذلك كثيرة في سنتهم نعوذ بالله من الغواية
والعناوة انتهى من اظهار الحق المنبع الطويل الذيل في اثبات مذهب شيعته
اهل البيت عليهم السلم المقتفين لاثارهم وابطال المذاهب الاربعة من المتسننة

المذكورة في اول المقدمة الوجوب الشرعي قد يطلق على كون الفعل
الاختياري للعبد بحيث اذا علم جميع جهاته المتلقاة من الشارع وتركه
لا سهوا استحق عليه العقاب وقد يطلق على كون الفعل الاختياري للعبد بحيث
اذا علم من الجهات المتلقاة من الشارع ما في وسعه العلم به وتركه لا سهوا استحق
عليه العقاب ولنسم الاول وجوبا شرعيا واقعيا والثاني وجوبا شرعيا
واصليا وقسمان من الثاني وهو كون فعل العبد الاختياري بحيث اذا
ذلك
تركه لا سهوا استحق عليه العقاب وجوبا شرعيا واصليا بالفعل وقس على
الوجوب العقلي وغيره الوجوب من اقسام الاحكام فالوجوب العقلي الواقعي
كون الفعل بحيث اذا علم جميع جهاته وتركه لا سهوا استحق عليه الذم
والوجوب العقلي الواصلي كون الفعل بحيث اذا علم من جهاته ما في وسعه العلم
به وتركه لا سهوا استحق عليه الذم فيتحصل احكام شرعية واصلية واحكام
شرعية واقعية واحكام عقلية واصلية فكل واحد من الاحكام الخمسة المشهورة له
اربعة اقسام بين الواجب الشرعي الواصلي والواجب الشرعي الواقعي
عموم من وجه لان بعض الافعال يجتمعان فيه كالصلوة والزكوة ونحوهما

ما علم

ما علم وجوبه اما ضرورة من الدين واما بغيرها ومنه حكم القاضي بشهادة عدلين
فيما يسمع شهادتهما فيه وان كانا كاذبين في نفس الامر لان الجهل بكذبهما لا ينافي
العصمة والعلم بجميع الاحكام والخطابات المتلقاة من الشارع وكذا اصلوة
من اجتهد واستقر ظنه على خلاف جهة القبلة اليه وامثال ذلك من الاحكام
الوضعية المعلقة على الظن بمجل الحكم الشرعي لا بنفس الحكم الشرعي والمراد في المشهور بنفس
الحكم الشرعي قضية محمولها الحكم المنسوب الى الشارع بانه متلقى منه وانما سميت
بنفس الحكم الشرعي تسمية باسم المحمول ومرادنا بها ههنا ظاهر والمراد بمجل الحكم الشرعي
قضية ليست بنفس الحكم الشرعي وهي بحيث اذا جعلت صغرى وضمت الى كبرى هي
نفس الحكم الشرعي على شروط الشكل الاول انتجتا قضية هي جزئية من جزئيات الكبرى
نحو قولنا هذا الماء كر لاقته النجاسة بدون تغير وكل ماء هو كر لاقته النجاسة
بدون تغير تجوز الصلوة في ثوب ملطخ به اي ان لم يحصل فيه مانع اخر للجواز
فانهما ينتجان ان هذا الماء يجوز الصلوة في ثوب ملطخ به وانما سميت بمجل الحكم
الشرعي تسمية باسم المحمول فيها ايضا لان محمولها الاوسط الذي هو موضوع في
الكبرى والمحمول فيها الحكم الشرعي والموضوع محل للمحمول او تسمية باسم الموضوع

قوله ومرادنا ... مرادنا في قولنا ... الحكم الشرعي اصطلاح ... فان المشهور ... القياس الاتي بعد ... ونتيجته ايضا ومراد ... الا الكبرى ... النتيجة داخلة في ... المعلقة على الظن ... الحكم فزاد في صدر ... صدا المشهور قولنا ... عنوان موضوعها ... العنوان المتلقى من الشارع ...

لان موضوعها الاصغر الذى هو محمول فى النتيجة للاكبر الذى هو الحكم الشرعى والا

انسب وبعضها واجب واصلى فقط وبعضها واجب واقعى فقط ولا يكون هذا

الا رخصة لعذر الجهل بخطاب متعلق من الشارع فيهما كما مر مثالهما اذا بذل العامى

الذى لا يقدر على البحث والتفتيش جهده فى شروط جواز العمل بفتوى مفت

فافتاه فى شرط الصلوة بخلاف حكم الله لتقية ونحوها فان الصلوة على شرط المفتى

واجبة واصلية فقط والصلوة على شرط واقعى حكم الله الذى يعلم اذا علم جميع خطاباته

واجبة واقعية فقط بين الواجب العقلى الواقعى والواجب العقلى الواصلى

عموم من وجه فى حقنا فقط فان الحكم الواصلى والواقعى متلازمان فى حق القديم

تعالى اذ لا يتصور فيه جهل بجهة من جهات الفعل والواجب الشرعى الواقعى اخص

مطلقا من الواجب العقلى الواقعى لتحقق الثانى فى افعال الاطفال الترتيبية

ونحوها دون الاول واخص من وجه من الواجب العقلى الواصلى والواجب

الشرعى الواصلى اخص مطلقا من وجه من الواجب العقلى الواقعى وقس

على ذلك غير الوجوب من اقسام الاحكام مثلا بين التخيير الشرعى الواصلى

والتخيير الشرعى الواقعى عموم من وجه فان التخيير بين خصال الكفارة تخيير

واقعى

١٠٥

واقعى وواصلى اذا كان حقا معلوما وواقعى فقط اذا كان حقا مجهولا مع بذل

الجهد والتخيير الذى سيذكره المصنف فى فصل فى ذكر القراين التى تدل على صحة

اخبار الآحاد وهو فيما تعادل فيه الخبران من غير ترجيح باحد وجوه المقررة المبينة

فى ذلك الفصل والذى سيذكره فى فصل فى كيفية العلم بالاجماع وهو فيما

اختلفت اقوال الامامية فيه من غير ترجيح تخيير واصلى فقط فيجوز تحقق الاجماع

بعده مطلقا المقدمة الثانية ان العلم بمسايل اصول الفقه انما يستلزم العلم

بالاحكام الفقهية الواصلية لا الواقعية الا الشاذ النادر واذا تمهد هذا فنقول فى

تقرير الدليل على وجوب تقريب الدليل شدة الاهتمام بعلم اصول الفقه

ان كل عامل او تارك من المكلفين يجب شرعا عليه وجوبا واقعيا وواصليا

ان يعلم قطعا ان فعله او تركه مما يجوز له بالجواز الشرعى الواصلى اى لا يستحق

العقاب عليه اما بان يبذل وسعه فى طلب حكم الواقعى ولا ما يقتضى استحقاق

العقاب عليه فيعلم عدم الاستحقاق واما بغيره كما سيجىء فى الكلام فى الحظر

والاباحة ويدل على وجوبه الواقعى ظواهر كثيرة من الكتاب وسنة النبى والائمة

من اهل البيت عليهم السلم ما نهت عن اتباع الظن فيما نحن فيه اذ الو

افادت العلم بذلك ومنها قوله تعالى واتقوا نارا واتقوا يوما وقوا انفسكم
واهليكم نارا وغير ذلك وكذا الاخبار الكثيرة الواردة في وجوب طلب العلم
وفي الوعيد على العمل بغير علم فان احتمال استحقاق النار على ما يصدر عن
المكلف بعدم بذل الجهد في الاحتراز عنها فيه بينا في العمل بظواهرها
ومن ظواهر الكتاب الدالة عليه قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع
والبصر والفواد كل اولئك كان عنه مسئولا وستحققه في فصل في ذكر
خبر الواحد والظاهر من ترك الوادي في ان السمع المشعر بحال الاقتفاء
ان ضمير عنه راجع الى العلم او الى ما او الى مصدر لا تقف فيكون المعنى
يسال السمع هل ورد عليك ما اقتفاه من المسموع وانت ادبت اليه
على وجه الضرورة وكذلك البصر ويسال الفواد هل ايقنت بما
قفاه من المعقولات بالضرورة او بالنظر الصحيح وانت اديت اليه
ذلك ويحتمل ان يكون اولئك اشارة الى السمع والبصر والفواد
ويكون تخصيص ذكرها باعتبار انها عمدة المدركات وان يكون اشارة
الى جميع المدركات كاللمس وغيرها ولو لم يجرها ذكر لقرينة المقام فكونه

كل اولئك كان عنه مسئولا موكد للنهي وعموم فتخصيصه بالاعتقاديات من
تخييل الجهول [illegible] لا يشركه لدي [illegible] ان العبد مواخذ لعمله على المعصية
[illegible] ايشمل اللفظ [illegible] استعماله بهذا
المعنى [illegible] ولا في اصطلاح الاصوليين
الموافق [illegible] وانما هو اصطلاح منطقي
كما يجي [illegible] بالفعل ايضا ان جميع
الخاصة والعامة [illegible] الا بالحكم الشرعي
الواصل الذي يعلم به [illegible] شرعا بذل
الوسع في طلب العلم وربما يستحيل [illegible] الاستفتاء بعلم
براءة ذمته ويفسقون من لا يتوجه الى احكام الشرع المجهولة عنده
ويقول ان كل شي مباح مع الجهل بحكمه وان لم يبذل الوسع في طلب حكمه
والتقريب واضح واعلم انه يمكن ان يقال ان هذا الوجوب او ما
ليس هنا من تتمة الدليل بل هو لتحقيق امر يتعلق بالدليل
يودي موداه كوجوب ما اذا الطبيع فيه علم هذا من ضروريات الدين
بل من ضروريات التكليف لان هذا الوجوب الواصل بالفعل

العام الذى ذكرنا انه متفق عليه بين الخاصة والعامه ان كان هو او ما يؤدى

مؤداه معلوما عند كل مكلف فذاك وان لم يكن معلوما كان ذلك

وجيع التكاليف الواصليه بالفعل ثم عند بعض المكلفين بها قبيحا المجهوله

وان كان متمكنا من العلم بها لان جميع ذلك ح من تكليف الغافل

القبيح على الحكيم تعالى وهو ما كان مع ترك ازاحة العلة والعذر مع

انا نعلم انه ليس شئ منها قبيحا الا مع عدم التمكن من العلم به كما سيجى

فى فصل فى ذكر اقسام افعال المكلف ونص باب البيان والتعريف و وفى الكافى فى كتاب التوحيد

لزوم الحجة وغيره من الكافى وكتاب التوحيد للصدوق وفى

البرقى روايات مشاهدة لاستحالته وشهدت لها العقول الا ترى ان

السيد اذا امر عبيده باوامر واصلية بالفعل مجهولة عندهم وكتب لهم

تلك الاوامر فى كتاب ولم يعلمهم وجوب النظر فى ذلك الكتاب ولا

وجوب ما يؤدى الى ذلك العلم كان يقول لهم امرتكم بشئ فى الكتاب

ويعلموا وجوب ما يتوقف عليه وهو النظر او ان يقول لهم اسمعوا

الزيد

الزيد ويقول لزيد قل لهم تنظروا فى الكتاب او نحو ذلك مع علمه بان بعضهم

لا ينظر فى ذلك الكتاب كان تكليفه الواصل بالفعل اياهم بتلك الاوامر المكتوبه

قبيحا فى نفسه وكان المامور بها محال الصدور بقصد الامتثال وكذا ما نحن

فيه وذلك ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حى عن بينة وفى رواية حمزه

بن الطيار عن ابى عبد الله عليه السلام [illegible] قول الله تعالى ما كان الله ليضل قوما بعد

اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون قال حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه الحديث

ولا نتزاح العلة و[illegible] ممن يفهم الخطاب لو كمل عقله وسمعه لا

يخرج عن كون تكليفه حين كونه رضيعا قبيحا او تكليفا بالمحال الامتثال والفرق

بان الامتثال لا يتاتى عادة من الرضيع بشرط كونه رضيعا ولا كونه رضيعا بخلاف البالغ

العاقل العالم المنصف عدم تاثيره وكذا الانتزاح بكون المكلف فانهما للتكليف

غير مصدق به كما قيل وسيجى ما فيه لا يقال لو كان علم الامر بعدم نظر البعض

حين عدم اعلام وجوب النظر مقبحا الامره بالواجبات الواصليه بالفعل المجهوله لكان مقبحا الامره بالواقعية المجهولة

ايضا ح ولو كان كذلك لكان علمه ايضا بعدم وصوله الى الحق فيهما مع النظر

وبذل الجهد مقبحا له والمعلوم خلافه وكذا الكلام فى استحالة صدور المامور

سمعه كابيهم ما قيل الرضيع ممن يفهم الخطاب

الكامل شانع العقر فى تحسين والقبح التعليل

على قصد الامتثال والجواب بمنع نفي التالى مستندا بان التكليف ح انما يتعلق

ببذل الجهد والعمل بما استقر عليه الراى لا غير باطل لان هذا قول بالتصويب

فى الاحكام الفقهيه الواقعية وهو معلوم البطلان لكل احد لاستلزامه تعلق

العلم والظن بشئ واحد وغير ذلك من المفاسد المقررة فى محله لانا نقول الشرطيه

الثانيه ممنوعة فان انما اللازم كون [illegible] وصول البعض مع النظر وبذل الجهد مقيجا

بالاحكام الفقهيه الواقعيه [illegible] لا يصل [illegible] احد لا التى يصل اليها

بعض المامورين ويكون الامر خطايا [illegible] وتسليم الحسن انما هو فيها

وكذا التكليف بامر يستحيل صدوره بقصد الامتثال [illegible] دون الاولين

وهذا نظير علم الامر بمخالفة بعض المامورين [illegible] دون بعض وسيجى عدم تقبيحه

فى فصل فى شرائط حسن الامر لا يقال لعل البيان العقلى للوجوب العقلى

الواصل بالفعل فى رفع القبح فيما نحن فيه لانا نقول هو غير متحقق فيما نحن فيه

خوف العقاب غير متحقق فيما اعتقد فيه انه لو كان هناك عقاب لاعلمناه

بخطاب ونحوه على طبق ما ذكروا فى تفسير قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث

رسولا وغيره من الايات وسيجى عند قول المص والاصل فى هذه الاصول الخفا

اختلاف الطبايع لا لاختلاف الامارات هذا ونحن سنبين ان هذا ليس ظنا بل هو اعتقاد مبتدا منه

وقلنا ان هذا فن من العلم لا بد من شدة الاهتمام به لان ما شرعية كلها مبنية عليه ولا يتم العلم بشئ منها

دون احكام اصولها ومن لم يحكم اصولها فانما يكون حاكيا ومقلدا ولا يكون عالما

تتمه لهذا المبحث تعود الى تتمه الدليل ونقول وعلم المكلف بجواز كل ما يصدر

عنه جوازا شرعيا واصليا بالفعل انما هو بعلمه بجميع الواجبات الشرعيه الواصليه بالفعل وتميزها

عما عداها وعلمه بجميع المحظورات الشرعيه الواصليه بالفعل وتميزها عما عداها وهو

موقوفان على العلم بقواعد كليه غير معلومة الا بشدة الاهتمام بهذا بها اذ ليس هذان العلمان

ضروريين ولا منحصر ا معلوماتها فى جزئيات متناهية وهذه القواعد مسماة باصول الفقه

فيجب العلم بها وجوبا شرعيا واصليا [illegible] واقعيا فالمراد بالشريعة فى كلام المصنف الاحكام

الشرعيه الواصليه والمراد [illegible] وجزئياتها وانما جعله المتعلقة

بناء الوجوب والحظر وتميز كل منهما عما عداه عليه لان العلم بهما مع التميز لا يمكن عادة

بدون العلم [illegible] الباقى لتميزهما عن للجميع الايجاب الكلى هنا مبنى على

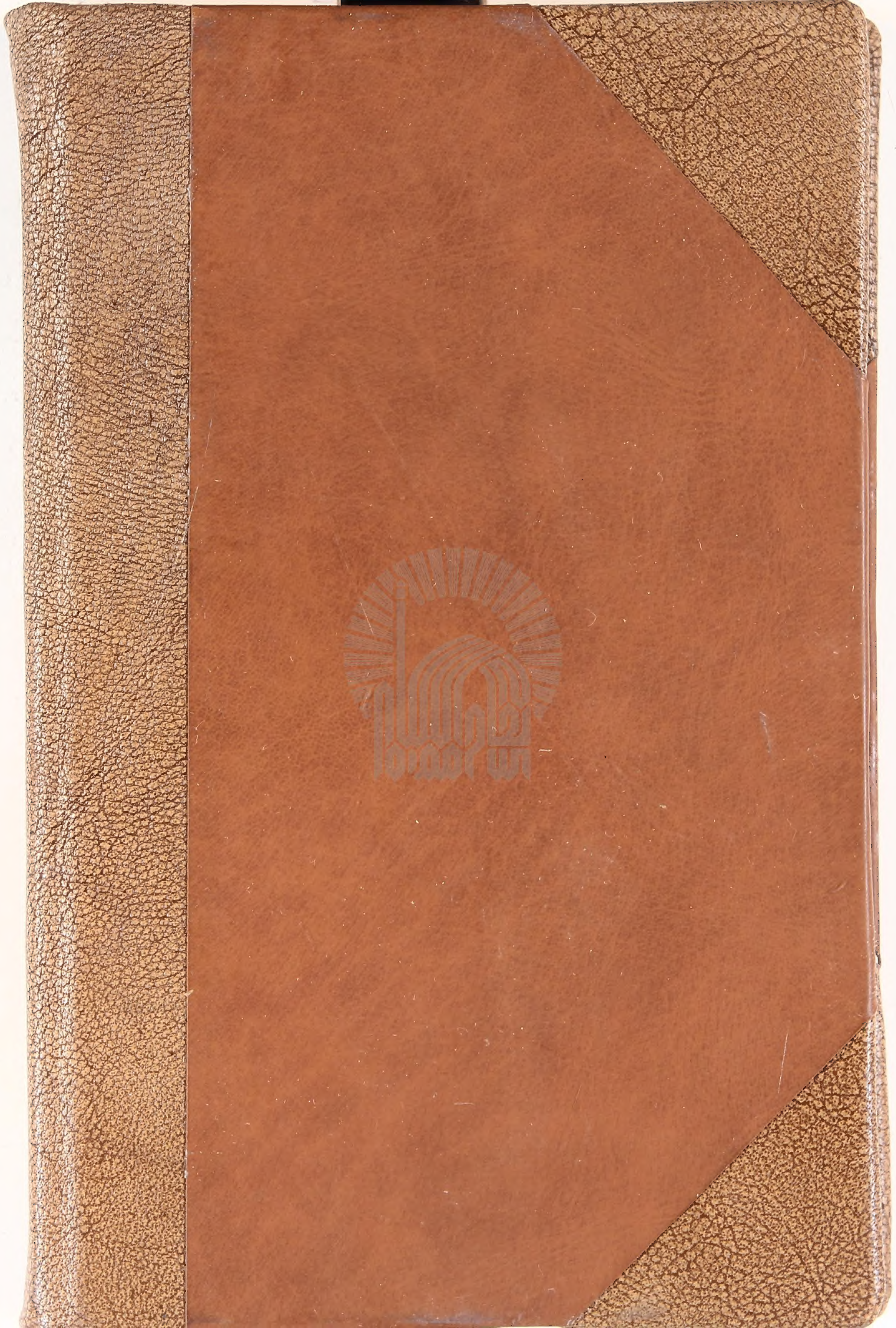
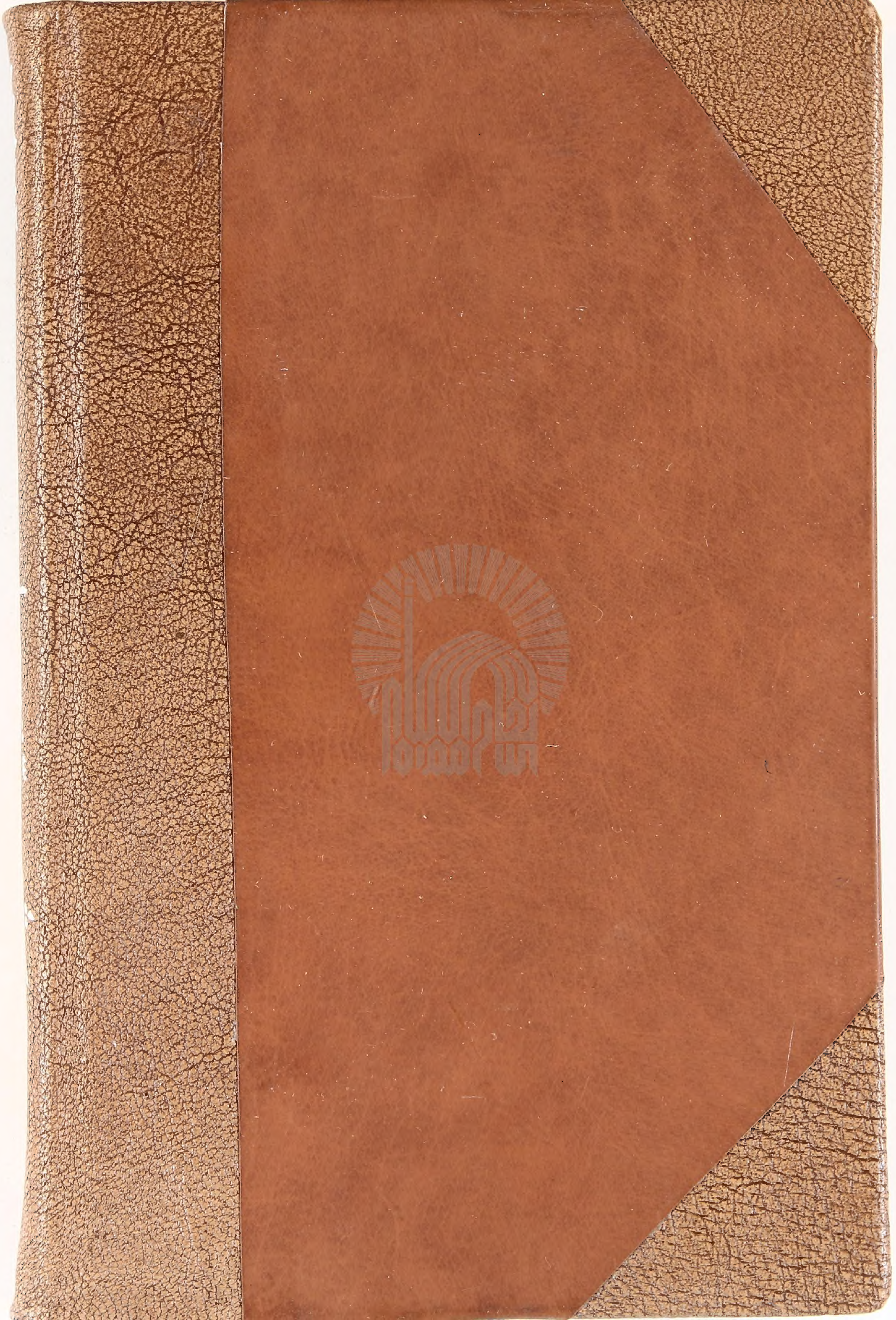
الغالب لان بعض الواجبات والمحظورات معلوم قبل العلم باصول الفقه

اما بعلم الكلام او بغيره كما يظهر من بيان الحاجة [illegible] باحكام اصولها

بكسر الهمزه والعلم بالاصول فان احكام الشئ فى الاصل اتقانه وصفه عن احتمال

تطرق الفساد والضمير فى اصولها للشريعه والمراد بكونه حاكيا ومقلدا

ان يعمل مثل عمل الغير بدون انه يعلم عدم استحقاق العقاب عليه واهل الفضل اهل الدين

والتقوى والرغبة عن هذه المنزلة الى الحكاية والتقليد انما هي لما ذكرنا
من المقدمة الضرورية للدين بل للتكليف وهنا الدليل يدل على وجوب العلم
بمسايل اصول الفقه وعدم جواز الاكتفاء فيها بالظن ولذا ذكروا في حدها
العلم وجعلوها فنا من العلوم المدونة كما قال المص هذا فن من العلم وقال
من دون احكام اصولها ومن لم يحكم اصولها وصرح المص وغيره بان
المبتغي بهذه الاصول العلم كما سيجي في اخر الفصل الاول لا يقال كثيرا ما يستدل
المص وغيره على مسايل الاصول بظاهر القران وهو لا يفيد العلم لجواز التاويل
والتخصيص فيه وان بذل الجهد ولم يطلع عليه وهذا يدل على جواز الاكتفاء
فيها بالظن كما قيل من انه لا يشترط القطع في الاصول لان السلف اثبتوا حجية
الاجماع والقياس بالظواهر من غير نكير انتهى وهذا يعارض دليلكم ولذا قيل
ان اشتراط القطع في الاصول وعدمه على كل منهما دلايل واعتراضات مشكلة
من الجانبين فالقوة وسواء استدل المستدل على عدم اشتراط او على اشتراط
للمتعرض لضعف الاول انتهى لانا نقول هذا خلط بين الاحكام الاصولية الواقعية
والاحكام الاصولية الواقعية وهو شبهة تورد في المشهور على كون الفقه

علما ولو